مِعيارُ العِلم في فنِّ المنطِق

لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي

المكتبة العصرية
صيدا - بيروت

مِعيارُ العِلمِ

في

فنِّ المنطِقِ

لِحُجَّةِ الإسلامِ أبي حامِدٍ الغزالي

المتوفى سنة ٥٠٥هـ / ١١١٢م

قدَّم له وضبطه وشرحه

الدكتور صلاح الدين الهواري

المكتبة العصرية

صيدا - بيروت

شركة أبناء شريف الأنصاري
للطباعة والنشر والتوزيع
صيدا - بيروت - لبنان

• المكتبة العصرية
الخندق الغميق - ص.ب: ١١/٨٣٥٥
تلفاكس: ٦٥٥٠١٥ - ٦٣٢٦٧٣ - ٦٥٩٨٧٥ ١ ٠٠٩٦١
بيروت - لبنان

• الدار النموذجية
الخندق الغميق - ص.ب: ١١/٨٣٥٥
تلفاكس: ٦٥٥٠١٥ - ٦٣٢٦٧٣ - ٦٥٩٨٧٥ ١ ٠٠٩٦١
بيروت - لبنان

• المطبعة العصرية
بوليفار نزيه البزري - ص.ب: ٢٢١
تلفاكس: ٧٢٠٦٢٤ - ٧٢٩٢٥٩ - ٧٢٩٢٦١ ٧ ٠٠٩٦١
صيدا - لبنان

الطبعة الأولى
٢٠١٢م-١٤٣٣هـ

Copyright© all rights reserved
جميع الحقوق محفوظة للناشر
لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب أو اختزان مادته بطريقة الاسترجاع أو نقله على أي نحو أو بأي طريقة سواء كانت الكترونية أو بالتصوير أو التسجيل أو خلاف ذلك إلا بموافقة كتابية من الناشر مقدما.

alassrya@terra.net.lb
E. Mail alassrya@cyberia.net.lb
info@alassrya.com

موقعنا على الإنترنت
www.almaktaba-alassrya.com

ISBN 978 - 614 - 414 - 573- 9

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

عاش الغزالي في عصرٍ ازدهرت فيه الفلسفة وعلم الكلام، وكثرت فيه الفرق التي تنافست على تفسير حقائق الوجود، وتناحرت حول كثير من قضايا الشرع والعقل، وما يقلق الإنسان من أمور الغيب والموت والبعث والنشور والثواب والعقاب والجنة والنار...

ولم يكن أبو حامدٍ بمنأىً عن ذلك التناحر والصراع، فقد حصَّل فيضاً من علوم الدين، ثم درَّس وأفتى، وكان حجَّةً للإسلام والمسلمين، وسيفاً باتراً يقضُّ مضاجع الزنادقة والملحدين.

وما وضعه الإمام من مصنفات مثل «إحياء علوم الدين»، و«المنقذ من الضلال»، و«الاقتصاد في الاعتقاد» إنما هو غيض من فيض في إطار جهوده الحثيثة لنصرة الشريعة، وتوضيح أسس الاعتقاد، وضرورة التوسّط فيه، لقول اللّه سبحانه وتعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣].

وحصَّل أبو حامد علم الكلام، وعقله، وطالع كتبه، وصنّف فيه، لكنه بالرغم من ذلك كلّه وجده عند الفَحْص والتدقيق مقصِّراً عن أداء المهمة الموكلة إليه، خصوصاً وأن أصحابه شغلوا أنفسهم وأذهانهم بقضايا الجواهر والأعراض وأحكامها، ولم يصدر عن طويل بحثهم ومماراتهم ما يجلو العقول، ويمحو ظلمات الحيرة والوهم.

وأنكر الغزالي على عوامّ الناس اشتغالهم بعلم الكلام، وبيّن في كتابه «إلجام العوام عن علم الكلام» أنّ إيمان العوام الحاصل بتواتر السماع إنما يقوى بكثرة العبادة والذكر، وليس بالجدل والمماراة. وتوصَّل بعد دراسة وتجربة إلى أن أُسلوب القرآن الكريم في الإقناع هو أبلغ الأساليب وأنفعها وأعمّها، ورأى أن أدلّته مثل الغذاء ينتفع به كلّ إنسان، وأن أدلّة المتكلمين مثل الدواء، ينتفع به آحاد الناس، ويستضرُّ به الأكثرون.

وأقبل الإمام على طريق التصوّف بعد تغلُّبه على أهواء النفس التي كانت تزيّن

له حُبَّ الجاه والمنزلة والشهرة، وأيقن أنها الطريق الأسلم للوصول إلى رضوان اللّه، والفوز بنعيمه الخالد في الجنة؛ لكنه لم يسكت عمّا رآه من فساد بعض المتصوفة الذين «ألفوا البطالة، واستثقلوا العمل، واستوعروا طريق الكسب، واستلانوا جانب السؤال والكدية، واستطابوا الرباطات المبنية لهم في البلاد. . . فلبسوا المرقعات، واتخذوا في الخانقاهات منتزهات. . .».

وشنَّع على فئةٍ منهم تركت السعي والعبادة، وزعمت أن محلّها في معرفة اللّه أرفع من أن يُمتهن بالتكاليف.

وكفَّر فئة أخرى كانت تقول بالاتحاد والحلول كالحلّاج وأشباهه، ولم يقبل إلّا التصوّف القائم على العبادة والانقطاع عن زخارف الدنيا وزينتها، كفعل عامة صحابة النبي ﷺ في عهد النبوّة والراشدين.

وتعمّق أبو حامد في دراسة الفلسفة ومسائلها، وتعرّف إلى كثيرٍ من أباطيلها وأوهامها، ثم غزا أصحابها في عقر دارهم، فهدم حصونهم، وفنّد أوهامهم، وكذّبهم بكتابه «تهافت الفلاسفة» في العديد من مسائلهم التي شغلوا بها البلاد والعباد.

ولعله أدرك أنّ بعض خصومه من المتعالمين قد عجز عن فهم ألفاظه في آحاد المسائل الواردة في «تهافت الفلاسفة»، فوضع لهم «معيار العلم في فنّ المنطق»، وهو الكتاب الذي نُعنى ههنا بشرحه ودراسته.

يقع هذا الكتاب في مجلد واحد، ويشتمل على أربعة موضوعات رئيسة هي: مقدمات القياس، القياس، الحَدّ، وأقسام الوجود وأحكامه.

في المقدمات تناول أبو حامد ثلاثة فنون هي: الألفاظ، ومفردات المعاني، وتركيب المعاني المفردة (القضايا).

وفي باب القياس سلَّط الضوءَ على صورة القياس، ومادته، ومغلطاته، ولواحقه.

ودرس في باب الحدّ القوانين الخاصّة به، فبيَّن الحاجة إلى الحدّ، وعيَّن مادته، وصورته، وأقسامه، وصعوبته، ومثارات الغلط فيه؛ وذكر حدود ألفاظٍ أطلقها الفلاسفة في: الإلٰهيات، والطبيعيات، والرياضيات.

أما باب أقسام الوجود وأحكامه، فضمَّن المؤلف قسمه الأول تحديداً لأقسام الوجود، وأقوالاً في: الجوهر، والكمّ، والكيف، والأين، وغيرها.

وضمّن قسمه الثاني بحثاً في انقسام الوجود بأعراضه الذاتية إلى أصنافه

وأحواله، وأقوالاً في الانقسام إلى العلّة والمعلول، وإلى القديم والحديث، والكلّي والجزئي، والممكن والواجب، وغيرها.

وحصر أبو حامد دافعه إلى تأليف الكتاب بغرضين رئيسَيْن هما:

ـ «تفهيم طرق الفكر والنظر، وتنوير مسالك الأقيسة والعبر».

ـ الكشف عن معاني الاصطلاحات التي أودعها كتاب «تهافت الفلاسفة».

ونظراً لأهمية هذا الكتاب في دراسة علم المنطق بما يشتمل عليه من فنون ومباحث، تقوم المكتبة العصرية بطباعته ونشره بحلّةٍ جديدة، ترضي أذواق الدارسين، وتلبي حاجاتهم العلمية.

ويقوم عملنا فيه وفقاً للخطة التالية:

ـ تصدير الكتاب بمقدمة تشتمل على تعريف بمنهجه، وأغراضه، وسيرة صاحبه، وآثاره، ومنزلته.

ـ ضبط وشرح ما غَمُض أو صَعُب من عبارات الكتاب وألفاظه.

ـ توثيق الآيات القرآنية وفقاً لورودها في القرآن الكريم.

ـ توثيق الأحاديث النبوية وفقاً لورودها في كتب الحديث المعتبرة.

ـ توثيق الأبيات الشعرية وفقاً لورودها في مصادرها الأصلية.

ـ التعريف بأعلام الكتاب، مع الإحالة إلى أهم المصادرالتي ترجمت لهم.

واللّه سبحانه وتعالى نسأل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يسدّد خطانا إلى ما فيه الخير والفلاح في الدين والدنيا والآخرة. إنه هو السميع المجيب.

صلاح الدين الهواري

ترجمة المؤلف

حياته:

هو الإمام زين الدين، حجّة الإسلام، أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، الطوسي، الشافعي: فقيه، فيلسوف، مُتصوِّف، مُصنِّف في شتَّى أنواع المعارف والعلوم. ولد بالطَّابران سنة ٤٥٠هـ / ١٠٥٨م[١] لأَبٍ كان يغزل الصوف ويبيعه في حانوتٍ له بطوس[٢]. وحين حضرت الوالد الوفاة أوصى به وبأخيه أحمد إلى صديقٍ له صوفيٍّ صالح، فأدَّبهما، وعلَّمهما الخطَّ، ورعاهما، حتى إذا نفد ما خلَّفه أبوهما، وتعذَّرت عليه إعالتهما، دفع بهما إلى مدرسة البلدة طلباً للعلم والقوت[٣]. فاشتغل أبو حامد في تلك المدرسة مدّةً، ثم ارتحل إلى جرجان، حيث اتَّصل بأبي نصرٍ الإسماعيلي[٤]. ثم قدم نيسابور، حيث اختلف إلى دروس إمام الحرمين أبي المعالي الجُوَيْني (ت٤٧٨هـ / ١٠٨٥م)، وجدَّ في الاشتغال لديه حتى تخرَّج في مدّةٍ يسيرةٍ، فأقرأَ، وصنَّف، وصار من أعلام وقته المُشار إليهم[٥].

وحين توفي الجويني، خرج الغزالي من نيسابور إلى العسكر، واتَّصل بالوزير نظام الملك، وكان مجلسه مَحطَّ رحال العلماء، ومقصد الأئمة والفصحاء، فوقع لأبي حامد أمورٌ تقتضي عُلُوَّ شأنه من ملاقاة الأئمة، ومجاراة الخُصوم، ومناظرة الفحول، فأكرمه نظام الملك، وعظَّمه، وبالغ في الإقبال عليه، فعظمت منزلته، وطار اسمه في الآفاق، وسارت بذكره الركبان.

---

(١) وقيل: ولد سنة ٤٥١هـ / ١٠٥٩م (وفيات الأعيان: ٤/ ٢١٨).

(٢) شذرات الذهب: ٤/ ١١.

(٣) وقيل: كان يرتزق من النسخ (البداية والنهاية: ١٢/ ١٨٥).

(٤) كذا في شذرات الذهب: ٤/ ١١، وفي وفيات الأعيان: ٤/ ٢١٧، أنه اشتغل في مبدأ أمره بطوس على أحمد الراذكاني.

(٥) في وفيات الأعيان (٤/ ٢١٧): كان الجويني يتبجّح بالغزالي، ويباهي به العلماء. وفي شذرات الذهب (٤/ ١١) أنه كان يظهر التبجُّح به، ويخفي الحسد، لما اتَّصف به الغزالي من قوة الطبع، وسرعة العبارة.

ثم انتدبه الوزير للتدريس بمدرسته النظامية ببغداد سنة ٤٨٤هـ / ١٠٩١م، فقدمها في تَجمُّلٍ كبير، وتلقَّاه الناس بالإجلال والترحاب، ونفذت كلمته، وعظمت حشمته، وشُدَّت إليه الرحال، وضُرِب به المثل. ثم صغرت نفسه عن صغائر الدنيا فرفضها، وأقبل على العبادة والسياحة، وخرج إلى الحجاز سنة ٤٨٨هـ / ١٠٩٥م فحجَّ، ورجع إلى دمشق، واستوطنها عشر سنين يُدرِّس وَيُصنِّف. ثم سار إلى القدس، فالإسكندرية، فطوس من جديد، حيث أقام مقبلاً على التصنيف والعبادة وملازمة التلاوة، ونشر العلم، واعتزال الناس.

ثم خطبه الوزير فخر الدين بن نظام الملك للتدريس بنظامية نيسابور، فأجابه إلى ذلك بعد رفضٍ ومعاودة، وأقام لديه مُدَّةً، ثم تركه وعاد إلى وطنه، وابتنى بجوار داره خانقاه للصوفية، ومدرسة للمشتغلين، ولزم الانقطاع، ووزَّعَ أوقاته على وظائف الخير: من خَتْم القرآن، ومجالسة أهل القلوب، والقعود للتدريس، وإدامة الصيام والتَّهجُّد، إلى أن انتقل إلى رحمة اللَّه تعالى سنة ٥٠٥هـ / ١١١٢م، ودُفِن بظاهر الطَّابَران[١].

آثاره:

ترك أبو حامد الغزالي تصانيف كثيرة في الدين، والأخلاق، والفلسفة، والعقائد، والتصوّف، وأصول الفقه، وعلم الكلام، والتفسير، والعادات، نذكر منها[٢]:

إحياء علوم الدين.

الأجوبة المسكتة عن الأسئلة المبهتة.

أخلاق الأبرار والنجاة من الأشرار.

أسرار الأنوار الإلٰهية بالآيات المتلوّة.

أسرار الحجّ.

أسرار المعاملات.

---

(١) وفيات الأعيان: ٤/ ٢١٨؛ شذرات الذهب: ٤/ ١٢؛ معجم المؤلفين: ١١/ ٢٦٦.
وفي البداية والنهاية (١٢/ ١٨٦): أن بعض أصحابه سأله وهو في السياق (الاحتضار) أن يوصيه، فقال: عليك بالإخلاص، ولم يزل يكررها حتى مات.

(٢) رجعنا في رصد هذه الكتب والمصنفات إلى المراجع التالية: «كشف الظنون» لحاجي خليفة؛ «وفيات الأعيان» لابن خلكان؛ «الأعلام» للزركلي؛ «معجم المؤلفين» لعمر كحالة؛ «شذرات الذهب» لابن العماد الحنبلي، «تاريخ آداب اللغة العربية» لجرجي زيدان.

الإشارة المعنوية والأسرار الحرفية.

إشراق المآخذ.

الاقتصاد في الاعتقاد.

إلجام العوام عن علم الكلام.

الانتصار لما في الأجناس من الأسرار.

مرشد الطالبين.

المسائل البغدادية.

المستصفى في أصول الفقه.

مشكاة الأنوار في رياض الأزهار.

مصطفيات الأسرار.

المضنون به على غير أهله.

المعارف العقلية والحكم الإلٰهية.

المعتقد.

معراج السالكين.

معيار العلم.

مقاصد الفلاسفة.

المقصد الأسنى في شرح أسماء اللّٰه الحُسنى.

المنتحل في علم الجدل.

المُنخول في علم الأصول.

منشأ الرسالة في أحكام الزيغ والضلالة.

المُنقذ من الضلال والمُفصح عن الأحوال.

الفكرة والعبرة.

فواتح السُّور.

فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.

قانون الرسول.

القربة إلى اللّٰه سبحانه وتعالى.

القسطاس المستقيم.

قواعد العقائد.

كتاب الفرق بين الصالح وغير الصالح.

كنز العدّة.

المآخذ في الخلاف بين الحنفية.

المبادي والغايات في قتل المسلم بالذمي.

محكُّ النظر.

مدخل السلوك إلى منازل الملوك.

مراقي الزُّلفى.

الدرّة الفاخرة في كشف علوم الآخرة.

الذريعة إلى مكارم الشريعة.

الذهب الإبريز في خواص الكتاب العزيز.

الردُّ الجميل على من غيَّر التوراة والإنجيل.

الرسالة القدسية بأدلتها البرهانية.

الرسالة اللدنية.

الرسالة المسترشدية.

السِّرُّ المكتوم.

شفاء العليل في القياس والتعليل.

عقيدة أهل السُّنَّة.

عنقود المختصر ونقاوة المعتصر.

العنوان.

غاية الغور في مسائل الدور.

غاية الوصول في الأصول.

غُرر الدُّرر.

فضائح الإباحية.

أيها الولد.

بداية الهداية في الموعظة.
بدائع صنيع.
البسيط في الفروع.
التبر المسبوك في نصيحة الملوك.
تحصين الأدلة.
تدليس إبليس.
تهافت الفلاسفة.
الجوابات المرقومة.
جواهر القرآن.
الحصن الحصين في التجريد والتوحيد.
حقيقة القولين.
خاتم الشيخ.
خلاصة الوسائل إلى علم المسائل.
خواص القرآن.
الدرُّ المنظوم في السرِّ المكتوم.
منهاج العابدين.
منهاج المتعلم.
ميزان العمل.
الوجيز في الفروع.
الوسائل إلى تحقيق الدلائل.
الوسيط في الفروع.
ياقوت التأويل في تفسير التنزيل.
يواقيت العلوم.
معارج القدس في أحوال النفس.
الوقف والابتداء في التفسير.

منزلته وآراء النقَّاد والمؤرخين فيه:

تضاربت في الغزالي آراء النقَّاد والمؤرخين، واختلفت مواقفهم، فمنهم

من امتدحه، ورفعه، واعترف بعلمه وفضله، ومنهم من ذمَّه، ونسبه إلى الجهل والتخبُّط والتردُّد بين الدين والفلسفة والكلام والتصوّف؛ قال ابن خلكان[١] (ت٦٨١هـ / ١٢٨٣م) مادحاً: «لم يكن للطائفة الشافعية في آخر عصره مثله»[٢].

وأثنى عليه ابن العماد الحنبلي[٣] (ت١٠٨٩هـ / ١٦٧٨م) بقوله: «وصنّف التصانيف مع التصوُّف والذكاء المفرط، والاستبحار في العلم»[٤].

وقال ابن كثير الدمشقي[٥] (ت٧٧٤هـ ١٣٧٣م): «كان من أذكياء العالم في كلّ ما يتكلّم فيه، وساد في شبيبته حتى أنه درَّس بالنظامية ببغداد سنة ٤٨٤هـ / ١٠٩١م وله أربع وثلاثون سنة، فحضر عنده رؤوس العلماء»[٦].

وقال الأسنوي[٧] (ت٧٥٦هـ / ١٣٥٥م): «الغزالي إمام باسمه تنشرح الصدور، وتحيا النفوس، وبرسمه تفتخر المحابر، وتهتزُّ الطروس، وبسماعه تخشع الأصوات، وتخضع الرؤوس».

وقال: «انتقل إلى رحمة اللَّه وهو قطب الوجود، والبركة الشاملة لكل موجود، وروح خلاصة أهل الإيمان، والطريق الموصلة إلى رضا الرَّحمٰن، يَتقرّب إلى اللَّه تعالى به كل صديق، ولا يبغضه إلَّا ملحد أو زنديق»[٨].

ومن خصوم الغزالي القدامى الذين تشدَّدوا في عداوته ابن رشد[٩]

---

(١) هو أبو العباس، شمس الدين، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان البرمكي الإربلي: مؤرّخ حجّة، وأديب ماهر، ولد في إربل، وتوفي بدمشق. (فوات الوفيات: ١/ ٥٥؛ دائرة المعارف الإسلامية: ١/ ١٥٧).

(٢) وفيات الأعيان: ٤/ ٢١٦.

(٣) هو أبو الفلاح، عبد الحيّ بن أحمد بن محمد بن العماد العكري الحنبلي: مؤرِّخ، فقيه، عالم بالأدب. ولد في صالحية دمشق، وأقام في القاهرة، وتوفي بمكة. (الأعلام: ٣/ ٢٩٠).

(٤) شذرات الذهب: ٤/ ١٠.

(٥) هو أبو الفداء، عماد الدين، إسماعيل بن عمر بن كثير القروي، القصروي، الدمشقي: حافظ، مؤرّخ، فقيه، مفسِّر. أصله من بصرى الشام، وتوفي في دمشق. (المنهل الصافي: ٢/ ٤١٤).

(٦) البداية والنهاية: ١٢/ ١٨٥.

(٧) هو محيي الدين، سليمان بن جعفر الأسنوي، المصري، الشافعي، فقيه، مشارك في أنواع من العلوم. أفتى، ودرَّس، وناب في الحكم، ومن آثاره: «طبقات الشافعية». (معجم المؤلفين: ٤/ ٢٥٧)؛ إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون: ٢/ ٢٩).

(٨) شذرات الذهب: ٤/ ١١.

(٩) هو أبو الوليد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي، الأندلسي: عالم، حكيم، مشارك=

(ت٥٩٥هـ / ١١٩٨م) الذي قال فيه: «لا شكَّ أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة»[١].

وقال في نعت كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة»: «كان هذا الكتاب أليق لفظٍ به كتاب «التهافت» بإطلاق، لا «تهافت الفلاسفة»، لأن الذي يفيد الناظر هو أن يتهافت»[٢].

ومن خصومه أيضاً ابن تيمية[٣] (ت٧٢٨هـ / ١٣٢٨م) الذي كتب فصولاً في تناقضه وتسفيه بعض آرائه.

ومنهم ابن القيِّم[٤] (ت٧٥١هـ / ١٣٥٠م) الذي شنَّ على الغزالي حملة شعواء من خلال مناقشته لكتاب «إحياء علوم الدين» وإبراز ما زعمه فيه من أخطاء.

ومن أنصاره: تاج الدين السُّبكي[٥] (ت٧٧١هـ / ١٣٧٠م) الذي كتب عنه في كتابه «طبقات الشافعية» أكثر من ثمانين صفحة، ودافع عنه، وكان يرى أنه لو لم يكن لدى المسلمين غير كتاب «إحياء علوم الدين» لكفى[٦].

ومنهم الزبيدي[٧] (ت١٢٠٥هـ / ١٧٨١م) الذي وضع شرحاً مطولاً لكتاب «إحياء علوم الدين» في عشر مجلدات، ودافع عن الغزالي في المجلد الأول دفاع المستميت.

= في الفقه، والطب، والمنطق، والعلوم الرياضية والإلٰهية. ولد بقرطبة، ونشأ فيها، وتولى قضاءها، وتوفي بمراكش. (معجم المؤلفين: ٨/ ٣١٣).

(١) تهافت التهافت: ٥٥٨.

(٢) تهافت التهافت: ١٥١.

(٣) هو أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرّاني، الدمشقي، الحنبلي، الملقب بـ«شيخ الإسلام»: محدّث، فقيه، حافظ، مفسّر، مجتهد. ولد في حرّان، وتوفي في دمشق. (معجم المؤلفين: ١/ ٢٦١؛ الدرر الكامنة: ١/ ١٤٤).

(٤) هو شمس الدين، محمد بن أبي بكر الزرعي، الدمشقي، الحنبلي، المعروف بـ«ابن قيّم الجوزية»: فقيه، أصولي، مجتهد، مفسّر، نحوي، محدث. ولد في دمشق، ولازم ابن تيمية، وسُجن معه. (معجم المؤلفين: ٩/ ١٠٦).

(٥) هو تاج الدين، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي: فقيه، أصولي، مؤرّخ، أديب، شاعر. ولد في القاهرة، وتوفي بدمشق. (معجم المؤلفين: ٦/ ٢٢٥؛ معيد النعم ومبيد النقم: المقدمة ص ٧).

(٦) سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، عبد الكريم عثمان: ص ١٠٣.

(٧) هو أبو الفيض، محمد بن محمد الحسيني، الزبيدي، الملقب بـ«مرتضى»: لغوي، نحوي، محدّث، أديب، أصولي، مؤرّخ، أصله من واسط في العراق، ونشأ في زبيد باليمن. (معجم المؤلفين: ١١/ ٢٨٢).

وكان للنقاد المعاصرين مواقف متباينة من الغزالي أيضاً، فمنهم من عارضه وناهضه، ومنهم من ناصره وأيّده، ومنهم من توسّط بين الموقفين، فلم يتشدّد في نصرة أو خصومة.

وهذه مقتطفات سريعة من بعض تلك المواقف والآراء[١]:

ـ يشكر الدكتور مصطفى فهمي[٢] الغزالي على ما أدّاه للعلم من خدمات، ويغفر له أخطاءه، لأنه كأكثر المؤلفين في عصره كان يعتمد على ذاكرته، والاعتماد على الذاكرة يورث التناقض والاضطراب.

ـ يُقدِّر الأستاذ جاد المولى[٣] جهد الغزالي في نشر التصوّف وإذاعته، ويراه من المجددين في عصره، لأنه حاول النهوض بالأفكار الإسلامية التي كادت الأفكار الفلسفية تقضي عليها في ذلك الوقت.

ـ يرى الشيخ علي عبد الرازق[٤] أن الغزالي أوجد حركةً فكرية في العالم الإسلامي تختلف قيمتها باختلاف الأقطار والأمصار.

ـ يرى الشيخ عبد العزيز جاويش[٥] أن جهل الغزالي بفن الحديث هو المقتل الوحيد لقيمته العلمية، ولن ينفعه بعد ذلك ذيوع اسمه في العالمين.

---

(١) رجعنا في رصد هذه المواقف والآراء إلى كتاب «الأخلاق عند الغزالي» للدكتور زكي مبارك (ص ٢٧٦ ـ ٢٨٤).

(٢) عمل الدكتور منصور فهمي أستاذاً للفلسفة في الجامعة المصرية، ثم فصل منها سنة ١٩١٣م بسبب بعض آرائه، ثم عاد إليها سنة ١٩٢١م. وكان الغزالي موضوعاً لأطروحته التي نال بموجبها شهادة الدكتوراه من جامعة باريس. توفي في القاهرة سنة ١٣٧٨هـ / ١٩٥٩م. (معجم المؤلفين: ١٣/ ١٦).

(٣) الأستاذ جاد المولى بك: تخرّج من دار العلوم بالقاهرة سنة ١٩٠٦م، وتابع دروسه العالية في الكلية الجامعة بمدينة ردنج. ثم عيّن سنة ١٩١٠م مساعداً لأستاذ اللغة العربية بجامعة أكسفورد، ثم عضواً في الديوان الملكي المصري سنة ١٩١٦م، وموظفاً في وزارة المعارف العمومية سنة ١٩٢٢م. (الأخلاق عند الغزالي: ٢٨٩).

(٤) الشيخ علي عبد الرازق: تلقى علومه في الأزهر أولاً، ثم أكمل دروسه في جامعة أكسفورد. من آثاره كتاب بعنوان «الإسلام وأصول الحكم»، أثار عليه نقمة دينية وسياسية. توفي سنة ١٩٦٦م.
(الفكر العربي في عصر النهضة، ألبرت حوراني: ٢٢٤).

(٥) عبد العزيز بن خليل جاويش: عالم، أديب، كاتب، خطيب، صحافي، من أهل السياسة: أصله من تونس، وولد في الإسكندرية، وتعلم في الأزهر ودار العلوم، وشغل مناصب متنوعة. توفي في القاهرة سنة ١٣٤٧هـ / ١٩٢٩م. (معجم المؤلفين: ٥/ ٢٤٦).

ـ يرى الدكتور علي العناني[١] أن الغزالي حاول الوقوف في وجه استقلال العقل عن الشرع والوحي، فحارب الفلاسفة وناضلهم حتى أخمل ذكرهم في المشرق.

ـ يُثني الدكتور أحمد أمين[٢] على الغزالي فيقول: إنه حوَّل الناس عن الاشتغال بالفلسفة، ورجعهم إلى الكتاب والسنَّة، وأعلى شأن الصوفية، وحبَّبها إلى الناس.

أما الدكتور زكي مبارك[٣] فيقول في معرض حديثه عن التوحيد عند الغزالي: «يطمع الغزالي في معرفة ذات اللَّه معرفة حقيقية، وهذا واللَّه عين الجهل، ونفس الضلال»[٤].

وحول دراسة الغزالي للفلسفة يقول: «درس الغزالي الفلسفة، ولكنه درسها بنيَّةٍ سيئة، درسها ليَسْبُرَ غورها، ثم ينشر مساويها على العالمين»[٥].

وبعد، فهذا هو الغزالي في عيون النقاد والمؤرخين وأهل الفكر والقلم.

وما كانت أقوالهم لتكثر فيه، وما كانت آراؤهم ومواقفهم لتتباين وتتضارب، لولا المكانة الرفيعة التي تبوأها هذا الرجل في عالم الدين والفكر والفلسفة، ولولا الهزّة العلمية العنيفة التي أحدثها في عصره، وظلّت آثارها وتداعياتها تُخيّم على مساحة واسعة من الفكر الإنساني حتى أيامنا الحاضرة.

---

(١) علي العناني المصري: من رجال التربية والتعليم في مصر. تخرّج من دار العلوم بمصر، ثم درس الفلسفة واللغات الشرقية في ألمانيا. عُيِّن كبيراً لمفتشي الفلسفة بوزارة المعارف المصرية. توفي سنة ١٣٥٩هـ / ١٩٤٠م. (معجم المؤلفين: ١/ ١٦٠).

(٢) أحمد أمين: عضو المجمع اللغوي في القاهرة، وعضو المجمع العلمي في كلٍّ من دمشق وبغداد. درَّس في كلية الآداب بجامعة القاهرة، ثم انتخب عميداً لها. ورأس لجنة التأليف والترجمة. توفي سنة ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م. (معجم المؤلفين: ١/ ١٦٨).

(٣) هو زكي بن عبد السلام بن مبارك: أديب، من كبار الكتّاب. ولد في «سنتريس» بمنوفية مصر، وتعلّم في الأزهر، واشتغل بالتدريس بمصر وبغداد، ثم عُيِّن مفتشاً بوزارة المعارف المصرية. توفي سنة ١٣٧١هـ / ١٩٥٢م. وله آثار ومؤلفات كثيرة. (الأعلام: ٣/ ٤٧).

(٤) الأخلاق عند الغزالي: ١٧٩.

(٥) الأخلاق عند الغزالي: ٥٤.

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلّى اللّه على سيّدنا محمّد وآله وسلّم تسليماً،
اللهمَّ أرِنا الحقَّ حقّاً ووفّقنا إلى اتّباعه، وأرِنا الباطل باطلاً، وأعِنّا على اجتنابه، آمين

أغراض الكتاب

اعلم وتحقّق أيها المقصور[١] على درك العلوم حرصه وإرادته، الممدود[٢] نحو أسرار الحقائق العقلية همّته، المصروف[٣] عن زخارف الدنيا ونيل لذّاتها الحقيرة سعيه وكدّه[٤]، الموقوف[٥] على درك السعادة بالعلم والعبادة جدّه وجهده، بعد حمد اللّه الذي يُقدَّم على كلّ أمرٍ ذي بالٍ حمده، والصلاة على النبي محمَّد ﷺ رسول اللّه وعبده أن الباعث على تحرير[٦] هذا الكتاب الملقَّب بمعيار العلم غرضان مهمان:

أحدهما: تفهيم طرق[٧] الفكر والنظر، وتنوير مسالك الأقيسة والعبر[٨]؛ فإن العلوم النظرية لمَّا لم تكن بالفطرة والغريزة مبذولة وموهوبة[٩]، كانت لا محالة

---

(١) المَقْصُور على الشيء: المحبوس عليه؛ يقال: قصر الشيءَ: حبسه، وقصر نفسه على الشيء: حبسها عليه وألزمها إياه.

(٢) المَمْدُود: المبسوط؛ يقال: مدَّ يده: بسطها، ومدّ اللّه عمره: أطاله، ومدّ فلان بصره إلى الشيء: طمح إليه.

(٣) المَصْرُوف: المَرْدُود؛ يقال: صَرَفَ الشيء صَرْفاً: رَدَّهُ عن وجهه.

(٤) الكَدُّ: الشِّدَّة في العمل؛ يقال: كَدَّ فلان كَدّاً: اشتدَّ في العمل، أو ألحَّ في إنجازه.

(٥) المَوْقُوف: المحبوس، أو المُعلَّق؛ يقال: وقف الدار ونحوها: حبسها في سبيل اللّه، ووقف الأمر على حضور فلان: علّق الحكم فيه بحضوره.

(٦) حَرَّرَ الكتاب تحريراً: أصلحه وجوَّد خطَّه.

(٧) الطُّرُقُ: المناهج أو المسالك، المفرد: طريق.

(٨) العِبَرُ: العِظاتُ أو الحِكَمُ، المفرد: عِبْرَة.

(٩) مَبْذُولَةٌ: مَجُودٌ بها، مُعطاة؛ يقال: بذل الشيء بَذْلاً: جاد به عن طيب نفس، فهو باذل، والشيء مبذول.
مَوْهُوبة: مُعطاةٌ من غير عِوَضٍ؛ يقال: وَهَبَ له الشيء وَهْباً، وهِبةً: أعطاه إياه بلا عِوَضٍ، فهو واهبٌ ووهّابٌ، والشيء موهوبٌ.

مُستحصلة[١] مطلوبة، وليس كلُّ طالبٍ يُحسن الطلب، ويهتدي إلى طريق المطلب، ولا كلّ سالكٍ يهتدي إلى الاستكمال، ويأمن الاغترار[٢] بالوقوف دون ذروة[٣] الكمال، ولا كلّ ظانّ الوصول إلى شاكلة[٤] الصواب آمنٌ من الانخداع بلامع السراب[٥]؛ فلما كثر في المعقولات مزلّة الأقدام[٦]، ومثارات[٧] الضلال، ولم تنفك مرآة العقل عمّا يُكدّرها من تخليطات الأوهام وتلبيسات[٨] الخيال، رتّبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار[٩] وميزاناً للبحث والافتكار، وصيقلاً[١٠] للذهن، ومشحذاً[١١] لقوة الفكر والعقل، فيكون بالنسبة إلى أدلّة العقول كالعروض[١٢] بالنسبة إلى الشعر، والنحو بالإضافة إلى الإعراب، إذ كما لا يُعرف منزحف[١٣] الشعر من موزونه إلّا بميزان العروض، ولا يميّز صواب الإعراب عن خطئه إلّا بمحكّ النحو، كذلك لا يُفرّق بين فاسد الدليل وقويمه وصحيحه وسقيمه إلّا بهذا الكتاب. فكلّ نظر لا يتّزن بهذا الميزان ولا يُعاير بهذا المعيار فاعلم أنه فاسد العيار[١٤] غير مأمون الغوائل والأغوار[١٥].

---

(١) مُستحصلة: يقال: حصَّل الشيءَ: خلَّصه وميّزه من غيره، أو: أدركه وناله.

(٢) الاغترار: يقال: اغْتَرّ فلان: غَفَلَ، واغترّ بالشيء: خُدِع به.

(٣) ذُرْوَةُ كلِّ شيءٍ: أعلاه.

(٤) الشاكلة: السجيَّة والطبع؛ قال تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شَاكِلَتِهِ﴾ [الإسراء: ٨٤]. والشاكلة: الخاصرة؛ ويقال: أصاب شاكلة الصواب.

(٥) السَّرابُ: ما يُرى في نصف النهار من اشتداد الحرّ كالماء في المفاوز يلصق بالأرض؛ قال تعالى: ﴿أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظمآنُ ماءً﴾ [النور: ٣٩].

(٦) المَزَلَّةُ: موضع الزَّلَل (الانزلاق).

(٧) مثارات الضلال: مُهيِّجاتُها؛ يقال: أثاره إثارةً، وإثاراً: هيَّجه ونشره.

(٨) تلبيسات الخيال: تخليطاتُه؛ يقال: لَبَّسَ عليه الأمر خلطه؛ وألْبَسَ عليه الأمر: اشتبه واختلط، والتبس عليه الأمر: أشكل واختلط.

(٩) الاعتبار: الاتِّعاظ؛ يقال: اعتبر بالشيء: اتَّعظَ؛ وقيل: الاعتبار: التفكير.

(١٠) الصَّيْقَلُ، والصَّقَّالُ: من صناعته الصقل؛ يقال: صقل السيف ونحوه صَقْلاً، وصِقالاً: جلاه، ومنه: صقل كلامه: هذَّبه ونمَّقه.

(١١) المِشْحَذُ: آلة الشَّحْذ: المِسَنُّ.

(١٢) العروض: علم يُبحث فيه عن أحوال الأوزان المعتبرة، أو هو ميزان الشعر، به يُعرف مكسوره من موزونه. (علم العروض والقافية، عبد العزيز عتيق: ٧).

(١٣) المنزحف من الشعر: الذي طرأ عليه الزحاف، وهو عند العروضيين: تغيير يلحق ثاني السبب الخفيف أو الثقيل.

(١٤) العيار: كلّ ما تُقدَّر به الأشياء من كيلٍ أو وزن، أو ما اتُّخِذَ أساساً للمقارنة.

(١٥) الغوائل: جمع الغائلة: الداهية، أو الفساد والشَّرُّ. الأغوار: جمع الغَوْر: كلّ منخفض من الأرض، ومن كلّ شيء: قعره وعمقه.

والباعث الثاني: الاطلاع على ما أودعناه كتاب «تهافت الفلاسفة»، فإنّا ناظرناهم بلغتهم وخاطبناهم على حكم اصطلاحاتهم التي تواطأوا[١] عليها في المنطق. وفي هذا الكتاب تنكشف معاني تلك الاصطلاحات؛ فهذا أخصُّ الباعثين، والأول أعمُّهما وأهمُّهما. أما كونه أهمّ فلا يخفى عليك وجهه، وأما كونه أعمّ فمن حيث يشمل جدواه جميع العلوم النظرية: العقلية منها والفقهية، فإنّا سنعرّفك أن النظر في الفقهيات لا يُباين النظر في العقليات، وفي ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط. ولما كانت الهمم في عصرنا مائلةً من العلوم إلى الفقه بل مقصورة عليه، حتى حدانا[٢] ذلك إلى أن صنّفنا في طرق المناظرة فيها «مآخذ الخلاف» أولاً، و«لباب[٣] النظر» ثانياً، و«تحصين[٤] المآخذ» ثالثاً، وكتاب «المبادي والغايات» رابعاً، وهو الغاية القصوى في البحث الجاري على منهاج النظر العقلي في ترتيبه وشروطه، وإن فارقه في مقدماته. رغبنا ذلك أيضاً في أن نُورد في منهاج الكلام في هذا الكتاب أمثلة فقهية فتشمل فائدته، وتعمُّ سائر الأصناف جدواه وعائدته[٥].

ولعلّ الناظر بالعين العوراء نظر الطعن والإزراء[٦]، ينكر انحرافنا عن العادات في تفهيم العقليات القطعية، بالأمثلة الفقهية الظنّية، فليكفّ عن غلوائه[٧] في طعنه وإزرائه، وليشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل وفائدتها، فإنها لم تُوضع إلّا لتفهيم الأمر الخفيّ بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد، ليقيس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده فيستقرّ المجهول في نفسه. فإن كان الخطاب مع نجّار لا يحسن إلّا النَّجْر[٨] وكيفية استعمال آلاته، وجب على مرشده ألّا يضرب له المثل إلّا من صناعة النجارة، ليكون ذلك أسبق إلى فهمه وأقرب إلى مناسبة عقله، وكما لا يحسن إرشاد المتعلم إلّا بلغته لا يحسن إيصال المعقول إلى فهمه إلّا بأمثلة هي أثبت في معرفته؛ فقد عرَّفناك غاية هذا الكتاب وغرضه تعريفاً مجملاً

---

(١) تواطأ القوم على الأمر: توافقوا عليه؛ أو اصطلحوا.

(٢) حدانا: قَادَنا، سَاقَنا.

(٣) لباب كلّ شيءٍ: خالصه.

(٤) تحصين الشيء: مَنْعُهُ وصيانَتُه وَوِقايتُهُ.

(٥) الجدوى: العطية. العائدة: المعروف والصلة.

(٦) طَعَنَ فيه، وعليه بلسانه، أو بقوله طَعْناً، وطَعَاناً: ثَلَبَهُ وعابه واعترض عليه. الإزراء: يقال: زَرَى عليه، وأزْرَى: عابه وعتب عليه، ومنه: أزرى بالشيء إزراءً: تهاون به وقصَّر.

(٧) الغُلَوَاءُ: الغُلُوُّ: المبالغة أو التشدّد، أو تجاوز الحدّ في الأمر.

(٨) النَّجْرُ: تسوية الخشب وصناعته.

فلنزد له شرحاً وإيضاحاً لشدّة حاجة النظّار إلى هذا الكتاب.

لعلّك تقول أيها المنخدع بما عندك من العلوم الذهنية المُستهتر بما تسوق إليه البراهين العقلية، ما هذا التفخيم والتعظيم؟ وأيّ حاجة بالعاقل إلى معيار وميزان؟ فالعقل هو القسطاس المستقيم والمعيار القويم، فلا يحتاج العاقل بعد كمال عقله إلى تسديد وتقويم، فَلِتَّتئد ولِتتثبَّت فيما تستخفّ به من غوائل[١] الطرق العقلية، وَلتتحقّق قبل كلّ شيء أن فيك حاكماً[٢] حسّياً وحاكماً وهمياً[٣] وحاكماً عقلياً، والمصيبُ من هؤلاء الحكام هو الحاكم العقلي، والنفس في أول الفطرة أشدّ إذعاناً وانقياداً للقبول من الحاكم الحسّيّ والوهمي، لأنهما سبقا في أول الفطرة إلى النفس وفاتحاها بالاحتكام عليها، فألفت احتكامهما وأنست بهما قبل أن أدركها الحاكم العقلي، فاشتدّ عليها الفطام عن مألوفها والانقياد لما هو كالغريب من مناسبة جبلّتها[٤]، فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذّبه وتوافق حاكم الحسّ والوهم وتصدّقهما إلى أن تضبط بالحيلة التي سنشرحها في الكتاب.

وإن أردت أن تعرف مصداق ما تقوله في تَخرُّص[٥] هذين الحاكمين واختلالهما، فانظر إلى حاكم الحسّ كيف يحكم إذا نظرت إلى الشمس عليها بأنها في عرض مجرّ، وفي الكواكب بأنها كالدنانير المنثورة على بساط أزرق، وفي الظلّ الواقع على الأرض للأشخاص المنتصبة بأنه واقف بل على شكل الصبيّ في مبدأ نشئه بأنه واقف، وكيف عرف العقل ببراهين لم يقدر الحسّ على المنازعة فيها، أن قرص الشمس أكبر من كرة الأرض بأضعاف مضاعفة، وكذلك الكواكب، وكيف هدانا إلى أن الظلّ الذي نراه واقفاً هو متحرّك على الدوام لا يفتر، وأن طول الصبي في مدّة النشء غير واقفٍ بل هو في النموّ على الدوام والاستمرار، ومترقٍّ إلى الزيادة ترقّياً خفيّ التدريج يكلّ الحسّ[٦] عن دركه، ويشهد العقل به.

وأغاليط الحسّ من هذا الجنس تكثر فلا تطمع في استقصائها، واقنع بهذه النبذة اليسيرة من أنبائه لتطلع بها على إغوائه.

وأما الحاكم الوهمي فلا تغفل عن تكذيبه بموجود لا إشارة إلى جهته،

---

(١) الغوائل: الدواهي والشرور.
(٢) الحاكم: الملكة النفسية التي تصدر الحكم.
(٣) الوهميُّ: المُتخيَّل.
(٤) الجِبلَّةُ: الخِلْقَةُ.
(٥) تَخَرَّص فلان: تكَذَّبَ بالباطل.
(٦) كَلَّ الحِسُّ: ضَعُفَ وفَتَرَ.

وإنكاره شيئاً لا يناسب أجسام العالم بانفصال واتصال، ولا يُوصف بأنه داخل العالم ولا خارجه. ولولا كفاية العقل شرّ الوهم في تضليله هذا لَرسَخَ[١] في نفوس العلماء من الاعتقادات الفاسدة في خالق الأرض والسماء، ما رسخ في قلوب العوام والأغبياء. ولا نفتقر إلى هذا الإبعاد في تمثيل تضليله وتخييله، فإنه يكذب فيما هو أقرب إلى المحسوسات مما ذكرناه، لأنك إن عرضت عليه جسماً واحداً فيه حركة وطعم ولون ورائحة واقترحت عليه أن يصدق بوجود ذلك في محلٍّ واحدٍ على سبيل الاجتماع، كاع[٢] عن قبوله وتخيل أن بعض ذلك مضامٌّ[٣] للبعض ومجاور له. وقدر التصاق كلّ واحد بالآخر في مثال سترٍ رقيقٍ ينطبق على سترٍ آخر، ولم يمكن في جِبلّته أن يفهم تعدّده إلّا بتقدير تعدّد المكان، فإن الوهم إنما يأخذ من الحسّ، والحسّ في غاية الأمر يدرك التعدّد والتباين بتباين المكان والزمان؛ فإذا رفعا جميعاً عَسُر عليه التصديق بأعدادٍ متغايرةٍ بالصفة والحقيقة حالة فيما هو في حيّزٍ واحد. فهذا وأمثاله من أغاليط الوهم يخرج عن حدّ الإحصاء والحصر، واللّه تعالى هو المشكور على ما وهب من العقل الهادي من الضلالة، المنجي عن ظلمات الجهالة، المخلِّص بضياء البرهان، عن ظلمات وساوس الشيطان.

فإن أردت مزيد استظهار في الإحاطة بخيانة هذين الحاكمين، فدونك واستقراء ما ورد في الشرع من نسبة هذه التمويهات[٤] إلى الشيطان وتسميتها وسواساً وإحالتها عليه، وتسمية ضياء العقل هداية ونوراً ونسبته إلى اللّه تعالى وملائكته في قوله: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٥]. ولما كان مظنّة الوهم والخيال الدماغ وهما منبعا الوسواس، قال أبو بكر رحمة اللّه عليه لمن كان يقيم الحدّ[٦] على بعض الجُناة[٧]: اضرب الرأس فإن الشيطان في الرأس، ولما كانت الوساوس الخيالية والوهمية ملتصقة بالقوة المفكرة التصاقاً يقلّ من يستقل بالخلاص منها حتى كان ذلك كامتزاج الدم بلحومنا وأعضائنا، قال ﷺ: «**إنّ الشَّيطانَ لَيَجْري من ابْنِ آدمَ**

---

(١) رَسَخَ الشيء: ثبت واستقرّ.

(٢) كاع عن الشيء: خافه وجَبُنَ عنه.

(٣) مُضَامٌّ: من انضم الشيء، أو تضامَّ: اجتمع بعضه إلى بعض.

(٤) مَوَّه الحديث: زخرفه ومزجه من الحقّ والباطل.

(٥) سورة النور، الآية ٣٥.

(٦) الحَدُّ (في اصطلاح الشرع): عقوبة مقدّرة وجبت على الجاني مثل: الرجم للزاني، والجلد لشارب الخمر، والقطع للسارق.

(٧) الجُناة: المذنبون.

مَجْرَى الدَّم»[١] وإذا لاحظت بعين العقل هذه الأسرار التي نبّهتك عليها استيقنت شدّة حاجتك إلى تدبير حيلة في الخلاص من ضلال هذين الحاكمين.

فإن قلت: فما الحيلة في الاحتياط مع ما وصفتموه من شدّة الرباط بهذه المغويات؛ فتأمل لطف حيل العقل فيه فإنه استدرج[٢] الحسّ والوهم إلى أمور يساعدانه على دركها من المشاهدات الموافقة للموهوم والمعقول، وأخذ منها مقدمات يساعده الوهم عليها، ورتّبها ترتيباً لا ينازع فيه، واستنتج منها بالضرورة نتيجة لم يسع الوهم التكذيب بها، إذ كانت مأخوذة من الأمور التي لا يتخلّف الوهم والعقل عن القضاء بها، وهي العلوم التي لم يختلف فيها الناس من الضروريات والحسّيات واستسلمها من الحسّ والوهم وارتهنها منهما، فصدقا بأن النتيجة اللازمة منها صادقة حقيقية، ثم نقلها العقل بعينها على ترتيبها إلى ما ينازع الوهم فيه وأخرج منها نتائج.

فلما كذّب الوهم بها وامتنع عن قبولها هان على العقل مؤونته[٣]، فإن المقدمات التي وضعها كان الوهم يصدّق بها على الترتيب الذي رتّبه لانتاج النتيجة، فكأن الوهم قد سلم لزوم النتيجة منها فتحقّق الناظر أن إباء[٤] الوهم عن قبول النتيجة بعد التصديق بالمقدمات، والتصديق بصحّة الترتيب المنتج لقصور في طباعه وجبلّته عن درك هذه النتيجة، لا لكون هذه النتيجة كاذبة لأن ترتيب المقدمات منقول من موضع ساعد الوهم على التصديق بها. فإذن غرضنا في هذا الكتاب أن نأخذ من المحسوسات والضروريات الجبلّية معياراً للنظر، حتى إذا نقلناه إلى الغوامض لم نشكّ في صدق ما يلزم منها. ولعلك الآن تقول: فإن تمَّ للنظار ما ذكرتموه فلم اختلفوا في المعقولات، وهلّا اتفقوا عليها اتفاقهم على النظريات الهندسية والحسابية التي يساعد الوهم العقل فيها؟ فجوابك من وجهين:

أحدهما: أن ما ذكرناه أحد مثارات الضلال لا كلّها، ووراء ذلك في النظر في العقليات عقبات مخطرة يعزّ في العقلاء من يتخطّاها فيسلم منها، وإذا أحطت

---

(١) الأدب المفرد، البخاري: ١/٤٣٨.

(٢) استدرجه: خدعه حتى حمله على أن يدرج، واستدرج اللّه العبد: أمهله ولم يباغته، ومنه: استدرج الشيء إلى الشيء: أدناه منه على التدريج.

(٣) المؤونة (لغة): القوت.

(٤) الإباء: الرفض أو الترفُّع؛ يقال: أبى عليَّ إباءً: استعصى، وأبى الشيء: كرهه ولم يرضه، أو ترفَّع عنه.

بمجامع شروط البرهان المنتج لليقين، لم تستبعد أن تقصر قوة أكثر البشر عن درك حقائق المعقولات الخفية.

الثاني: أن القضايا الوهمية لما انقسمت إلى ما يصدق وإلى ما يكذب وكانت الكاذبة منها شديدة الشبه بالصادقة، اعترض فيها قضايا اعتاص[١] على النفس تمييزها عن الكاذبة، ولم يَقْوَ عليها إلَّا من أيّده اللَّه بتوفيقه وأكرمه بسلوك منهاج الحقّ بطريقه؛ فانقسمت العقليات إلى ما هان دركها على الأكثر؛ وإلى ما استعصى على عقول الجماهير إلَّا على الشذّاذ[٢] من أولياء اللَّه تعالى المؤيدين بنور الحقّ الذين لا تسمح الأعصار[٣] الطويلة بوجود الآحاد منهم، فضلاً عن العدد الكثير الجمّ[٤].

ولعلك الآن تحسب نفسك واحداً من غمار[٥] الناس فتتلو على نفسك سورة اليأس، وتزعم أني متى أكون واحد الدهر[٦]، فريد العصر، مؤيداً بنور الحقّ متخلصاً عن نزغات[٧] الشيطان مستولياً على ما وصفته من شروط البرهان؛ فالركون[٨] إلى الدعة[٩] أولى بي، والقناعة بالاعتقاد الموروث من الآباء أسلم لي من أن أركب مَتْن الخطر ولستُ أثق بِنَيْلِ قاصية الوطر[١٠]، فيقال في مثالك، إن خطر هذا ببالك: ما أنت إلَّا كإنسان لاحظ رتبة سلطان الزمان وما ساعده من الشوكة[١١] والعدّة والنجدة[١٢] والثروة والأشياع[١٣] والأتباع، والأمر المتّبع المطاع، واستبعد أن ينال رتبته أو يقارب درجته، ولكن اقتدر أن ينال رتبة الوزارة أو رتبة الرئاسة أو منزلة أخرى دونها فقال: الصواب لي بعد العجز عن الغاية

---

(١) اعتاص عليه الأمر: الْتَوى فَخَفِيَ وصَعُبَ.

(٢) الشُّذَّاذ: المنفردون، الواحد: شَاذٌّ.

(٣) الأعصار، والعصور: الدهور والأزمنة.

(٤) الجَمُّ: الكثير من كلّ شيء.

(٥) غُمارُ الناس: جمعهم المزدحم المتكاثف.

(٦) واحد الدهر، وفريد العصر: لا مثيل له ولا شبيه في دهره أو عصره.

(٧) نزغات الشيطان: وساوسه وما يحمل به الإنسان على المعاصي.

(٨) رَكَنَ إليه ركناً، وركوناً: مال إليه وسكن؛ أو اعتمد عليه.

(٩) الدَّعَةُ: الخَفْضُ في العَيْشِ والراحة.

(١٠) القاصية: البعيدة. الوطر: البغية، أو الحاجة فيها مأرب وهِمّة.

(١١) الشَّوْكَةُ: القوة والبأس.

(١٢) النَّجْدَةُ: الشجاعة في القتال، أو سرعة الإغاثة.

(١٣) الأشياع: الأتباع والأنصار.

القصوى، والذروة العليا التي هي درجة سلطان الدنيا أن أقنع بصناعة الكنس التي هي صناعة آبائي، فالكنّاس ليس يعجز عن خبز يتناوله وثوب يستره اقتداء بقول الشاعر[١]: [من البسيط]

دَعِ المَكارِمَ لا تَرْحَلْ لِبُغْيَتِها واقْعُدْ فإنّكَ أنتَ الطّاعِمُ الكَاسي[٢]

وهذا الخسيس القاصر النظر، لو أنعم الفكر وتأمل واعتبر، علم أن بين درجة الكنّاس والسلطان منازل فلا كلّ من يعجز عن الدرجات العلى ينبغي أن يقنع بالدركات السفلى، بل إذا انتهض مترقياً عن رتبة الخساسة، فما يترقّى إليه بالإضافة إلى ما يترقّى عنه رياسة ـ فهكذا ينبغي أن تعتقد درجات السعادة بين العلماء، فما منّا إلّا له مقام معلوم لا يتعدّاه، وطورٌ[٣] محدود لا يتخطّاه، ولكن ينبغي أن يشوف[٤] إلى أقصى مرقاه[٥]، وأن يخرج من القوة إلى الفعل كلّ ما تحتمله قواه.

فإن قلت: إني فهمت الآن شدّة الحاجة إلى هذا الكتاب بما أوضحته من التحقيق، ثم اشتدت رغبتي بما أوردته من التشويق، واتّضح لي غايته وثمرته، فأوضح لي مضمونه..

موضوع علم المنطق

فاعلم أن مضمونه تعليم كيفية الانتقال من الصور الحاصلة في ذهنك إلى الأمور الغائبة عنك. فإن هذا الانتقال له هيئة وترتيب إذا رُوعيت أفْضَتْ إلى المطلوب، وإن أهملت قصّرت عن المطلوب، والصواب من هيئته وترتيبه شديد الشبه بما ليس بصواب. فمضمون هذا العلم على سبيل الإجمال هذا، وأما على سبيل التفصيل فهو أن المطلوب هو العلم، والعلم ينقسم إلى العلم بذوات الأشياء، كعلمك بالإنسان والشجر والسماء وغير ذلك. ويُسمّى هذا العلم تصوّراً،

---

(١) هو الحطيئة، جرول بن أوس العبسي: شاعرٌ مُخضرم مُقدّم، عُرِف بكثرة الهجاء وشدّته. توفي نحو سنة ٤٥هـ / نحو ٦٦٥م.
(طبقات الشعراء، ابن سلام: ١٠٤؛ خزانة الأدب، البغدادي: ١/ ٤٠٩).

(٢) البيت من قصيدة قالها الحطيئة في هجاء الزبرقان بن بدر التميمي، وهو صحابي من رؤساء قومه (ت٤٥هـ / ٦٦٥م).
(الأغاني: ٢/ ١٥٤؛ لباب الآداب: ٢٨٦).
وفي «اللباب»: «فَاقْعُدْ فأنتَ لَعَمْرِي طَاعِمٌ كَاسي».

(٣) الطَّوْرُ: الحَدُّ والقَدْرُ.

(٤) شاف فلان شَوْفاً: أشرف ونظر؛ وتَشَوَّفَ إلى الشيء: تَطلَّعَ، وتَشَوَّف أمراً: طمح له.

(٥) المَرْقَى: الرُّقِيُّ، أو موضعه، أو ما يُرْقَى به.

وإلى العلم بنسبة هذه الذوات المتصوّرة بعضها إلى بعض إما بالسلب أو بالإيجاب، كقولك: الإنسان حيوان والإنسان ليس بحجر، فإنك تفهم الإنسان والحجر فهماً تصوُّرياً لذاتهما، ثم تحكم بأن أحدهما مسلوب عن الآخر أو ثابت له، ويُسمّى هذا تصديقاً لأنه يتطرّق إليه التصديق والتكذيب.

فالبحث النظري بالطالب إما أن يتّجه إلى تصوّر أو إلى تصديق، والموصل إلى التصوّر يُسمّى قولاً شارحاً فمنه حدّ ومنه رسم[١]، والموصل إلى التصديق يُسمّى حُجّة، فمنه قياس ومنه استقراء وغيره. ومضمون هذا الكتاب تعريف مبادئ القول الشارح لما أريد تصوّره حدّاً كان أو رسماً، وتعريف مبادئ الحجّة الموصلة إلى التصديق قياساً كانت أو غيره مع التنبيه على شروط صحتهما ومثار الغلط فيهما. فإن قلت: كيف يجهل الإنسان العلم التصوّري حتى يفتقر إلى الحدّ؟ قلنا: بأن يسمع الإنسان اسماً لا يفهم معناه كمن قال: ما الخلاء وما الملاء[٢] وما الملك وما الشيطان وما العقار[٣]؟ فتقول: العقار هو الخمر، فإن لم يفهمه باسمه المعروف أفهمه بحدّه. وقيل: إن الخمر شراب معتصر من العنب مُسكر، فيحصل له علم تصوّري بذات الخمر. وأما العلم التصديقي فبأن يجهل الإنسان مثلاً أن للعالم صانعاً، فيقول: هل للعالم صانع؟ فتقول: نعم للعالم صانع وتعرّفه صدق ذلك بالحجّة والبرهان على ما سنوضحه، فهذا مضمون الكتاب. وإن أردت أن تعلم فهرست الأبواب، فاعلم أنّا قسمنا القول في مدارك العلوم إلى كتب أربعة: كتاب مقدمات القياس، وكتاب القياس، وكتاب الحدّ، وكتاب أقسام الوجود وأحكامه.

كتاب مقدمات القياس

لنذكر مقدمة يعرف بها وجه انقسام النظر في القياس إلى أدنى وإلى أقصى فنقول: المطلب الأقصى في هذا القسم هو البرهان المحصّل للعلم اليقيني، والبرهان نوع من القياس إذ القياس اسم عامّ، والبرهان اسم خاصّ لنوع منه، والقياس لا ينتظم إلّا بمقدمتين، وكلّ مقدمة لا تنتظم إلّا بمخبر عنه يُسمّى موضوعاً وخبر يُسمّى محمولاً، وكلّ موضوع أو محمول يذكر في قضية فهو لفظ

(١) الرسم (في علم المنطق): تعريف الشيء بخصائصه.
(٢) المَلاء: (في الفلسفة): هو جسم من جهة ما تمانع أبعاده دخول جسم آخر فيه.
(٣) العُقار: من أسماء الخمر، سُمِّيت بذلك لأنها عاقرت العقل، وعاقرت الدنّ، أي لزمته؛ وقيل: لأنها تعقرُ شاربها.

يدلّ لا محالة على معنى؛ فالقياس مركّب، وكلّ ناظر في شيء مركّب، فطريقه أن يحلّل المركّب إلى المفردات، ويبتدئ بالنظر في الآحاد، ثمّ في المركّب، فلزم من النظر في القياس النظر فيما ينحلّ إليه القياس من المقدمات، ومن النظر في المقدمات النظر في المحمول والموضوع اللذين منهما تتألف المقدمات، ومن النظر في المحمول والموضوع النظر في الألفاظ والمعاني المفردة التي بها يتمّ المحمول والموضوع، ولزم من النظر في المقدمات النظر في شروطها؛ فإن كلّ مركّب من مادة وصورة يجب النظر في مادته وصورته. وما هذا إلّا كمن يريد بناء بيتٍ فحقّه أن يهتمَّ بإفراز المواد التي منها يتركب كاللَّبِن[1] والطين والخشب، ثم يشتغل بالتصوير وكيفية التنضيد[2] والتركيب؛ فكذلك النظر في القياس، فهذا بيان الحاجة إلى هذه الأقسام، ولنأخذ بعده في المقصود.

(١) اللَّبِنُ: المضروب من الطين يُبنى به من دون أن يُطبخ.
(٢) نَضَّدَ الشيءَ تنضيداً، ونَضَدَه نَضْداً: ضَمَّ بعضه إلى بعضٍ مُتَّسِقاً.

الفن الأول

في الألفاظ

الفن الأول: من كتاب مقدمات القياس في دلالة الألفاظ وبيان وجوه دلالتها ونسبتها إلى المعاني وبيانه بسبعة تقسيمات:

القسمة الأولى: أن نقول: الألفاظ تدلّ على المعاني من ثلاثة أوجه متباينة:

الوجه الأول: الدلالة من حيث المطابقة كالاسم الموضوع بإزاء الشيء[١]، وذلك كدلالة لفظ الحائط على الحائط.

والآخر: أن تكون بطريق التضمّن وذلك كدلالة لفظ البيت على الحائط ودلالة لفظ الإنسان على الحيوان، وكذلك دلالة كلّ وصف أخصّ على الوصف الأعمّ الجوهري.

الثالث[٢]: الدلالة بطريق الالتزام والاستتباع كدلالة لفظ السقف على الحائط؛ فإنه مستتبع له استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته، ودلالة الإنسان على قابل صنعة الخياطة وتعلّمها، والمعتبر في التعريفات دلالة المطابقة والتضمُّن. فأما دلالة الالتزام فلا لأنها ما وضعها واضع اللغة بخلافهما، لأن المدلول فيها غير محدود ولا محصور، إذ لوازم الأشياء ولوازم لوازمها لا تنضبط ولا تنحصر فيؤدي إلى أن يكون اللفظ دليلاً على ما لا يتناهى من المعاني وهو محال.

القسمة الثانية للفظ بالنسبة إلى عموم المعنى وخصوصه: واللفظ ينقسم إلى جزئي وكلّي، والجزئي ما يمنع نفس تصوّر معناه عن وقوع الشركة في مفهومه، كقولك زيد وهذا الشجر وهذا الفرس، فإن المتصوّر من لفظ زيد شخص معيّن لا يشاركه غيره في كونه مفهوماً من لفظ زيد. والكلّي هو الذي لا يمنع نفس تصوّر معناه عن وقوع الشركة فيه، فإن امتنع امتنع بسبب خارج عن نفس مفهومه ومقتضى لفظه، كقولك الإنسان والفرس والشجر وهي أسماء الأجناس والأنواع والمعاني

---

(١) بإزاء الشيء: بمحاذاته.

(٢) هذه الأوجه الثلاثة هي نفسها التي حدّدها ابن سينا حين تحدّث عن دلالة اللفظ على المعنى. (الملل والنحل: ٢/ ١٩١).

الكلّية العامّة، وهو جارٍ في لغة العرب في كلّ اسم أدخل عليه الألف واللام لا في معرض الحوالة على معلوم مُعيّن سابق، كالرجل فهو اسم جنس، فإنك قد تطلق وتريد به رجلاً معيناً عرفه المخاطب من قبل، فتقول: أقبل الرجل، فتكون الألف واللام فيه للتعريف أي الرجل الذي جاءني من قبل. فإذا لم تكن مثل هذه القرينة، كان اسم الرجل اسماً كلياً يشترك في الاندراج[١] تحته كلّ شخص من أشخاص الرجال.

فإن قلت: فإذا قلنا: الشكل الكروي المحيط باثني عشر برجاً فلك، ولم يكن في الوجود شكل بهذه الصفة إلّا واحد فكيف يكون الاسم كلياً والمسمّى واحد، وقد دخل الألف واللام المقتضى لاستغراق[٢] الجنس عليه؟ فيقال لك: إن هذا كلّي لأنّا لسنا نشترط أن يكون الداخل تحته موجوداً بالفعل، بل يجوز أن يكون موجوداً بالقوة والإمكان، ولو قدر وجوده لكان داخلاً فيه لا محالة، وهو قبل الوجود داخل لا كاسم زيد فإنه يمتنع وقوع الشركة فيه بالفعل والقوة جميعاً.

فإن قلت: فإذا قلنا: الإلٰه الحقّ هكذا فكيف يكون هذا كلّياً ويمتنع وقوع الشركة فيه بالفعل والقوة جميعاً، وكذلك قولنا: الشمس على أصل من لا يجوز وجود شمس أخرى فإنه يتعيّن الداخل تحته تعيّن شخص زيد في التصور من لفظ زيد؟ فيقال لك: اللفظ كلّي وامتناع وقوع الشركة فيه ليس لنفس مفهوم اللفظ وموضوعه بل لمعنى خارج عنه، وهو استحالة وجود إلٰهيْن للعالم، ولم نشترط في كون اللفظ كلياً إلّا أن لا يمنع من وقوع الشركة فيه نفس مفهوم اللفظ وموضوعه، فقد حصل لك من السؤالين وجوابهما أن الكلّي ثلاثة أقسام: قسم توجد فيه الشركة بالفعل كقولنا: الإنسان إذا كانت الأشخاص منه موجودة، وقسم توجد الشركة فيه بالقوة كقولنا: الإنسان إذا اتفق أن لم يبق في الوجود إلّا شخص واحد، والكرة المحيطة باثني عشر برجاً إذ ليس في الوجود إلّا واحد، وقسم لا شركة فيه لا بالفعل ولا بالقوة كالإلٰه، وهو مع ذلك كلّي لأن المنع ليس هو من موضوع اللفظ ومحموله بخلاف لفظ زيد.

فائدة فقهية: قد اختلف الأصوليون[٣] في أن الاسم المفرد إذا اتصل به

---

(١) الاندراج: يقال: اندرج الشيء في الشيء: دخل في ثناياه.

(٢) استغرق الشيء استغراقاً: استوعبه.

(٣) الأصوليون: مفردها أُصوليّ: نسبة إلى أصول العلوم، وهي قواعدها التي تُبنى عليها الأحكام؛ فيقال: أصول الفقه، أصول اللغة، . . . .

الألف واللام هل يقتضي الاستغراق، وهل ينزل منزلة العموم كقول القائل: الدينار أفضل من الدرهم والرجل خير من المرأة، فظنّ الظانّون أنه من حيث كونه اسماً فرداً لا يقتضي الاستغراق لمجرده، ولكن فهم العموم بقرينة التسعير[1] وقرينة التفضيل للذكر على الأنثى، إنما هو لعلمنا بنقصان الدرهمية عن الدينارية ونقصان الأنوثة عن الذكورة. وأنت إذا تأملت ما ذكرناه في تحقيق معنى الكلّي، فهمت زلل هؤلاء بجهلهم أن اللفظ الكلّي يقتضي الاستغراق بمجرده ولا يحتاج إلى قرينة زائدة فيه، فإن قلت: ومن أين وقع لهم هذا الغلط؟ فستفهم ذلك من القسمة الثالثة.

القسمة الثالثة: في بيان رتبة الألفاظ من مراتب الوجود: اعلم أن المراتب فيما نقصده أربعة واللفظ في الرتبة الثالثة، فإن للشيء وجوداً في الأعيان ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ ثم في الكتابة، فالكتابة دالّة على اللفظ واللفظ دالّ على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان. فما لم يكن للشيء ثبوت في نفسه لم يرتسم في النفس مثاله. ومهما ارتسم في النفس مثاله فهو العلم به، إذ لا معنى للعلم إلّا مثال يحصل في النفس مطابق لما هو مثال له في الحسّ وهو المعلوم، وما لم يظهر هذا الأثر في النفس لا ينتظم لفظ يدلّ به على ذلك الأثر، وما لم ينتظم اللفظ الذي ترتب فيه الأصوات والحروف لا ترتسم كتابة للدلالة عليه. والوجود في الأعيان والأذهان لا يختلف بالبلاد والأمم، بخلاف الألفاظ والكتابة فإنهما دالّتان بالوضع والاصطلاح.

وعند هذا نقول: من زعم أن الاسم المفرد لا يقتضي الاستغراق ظنّ أنه موضوع بإزاء الموجود في الأعيان فإنهما أشخاص معينة إذ الدينار الموجود شخص معين، فإن جمعت أشخاص سُمّيت دنانير، ولم يعرف أن الدينار الشخصي المعيّن يرتسم منه في النفس أثر هو مثاله وعلم به وتصوّر له، وذلك المثال يطابق ذلك الشخص وسائر أشخاص الدنانير الموجودة والممكن وجودها، فتكون الصورة الثابتة في النفس من حيث مطابقتها لكلّ دينار يفرض صورة كلّية لا شخصية؛ فإن اعتقدت أن اسم الدينار دليل على الأثر في النفس لا على المؤثر وذلك الأثر كلّي، كان الاسم كلّياً لا محالة، وما قدمناه من الترتيب يعرفك أن الألفاظ لها دلالات على ما في النفوس، وما في النفوس مثال لما في الأعيان. وسيأتي مزيد بيان للمعاني الكلّية المرتسمة في النفوس بسبب مشاهدة الأشخاص الجزئية في كتاب «أحكام الوجود ولواحقه»[2].

---

(١) سَعَّرَ الشيءَ تَسْعيراً: حَدَّد سِعْرَه، والسِّعْرُ: ما يقوم عليه الثمن.

(٢) هو الكتاب الرابع والأخير من هذا المُصنَّف.

القسمة الرابعة للفظ: قسمته من حيث إفراده وتركيبه: اعلم أن اللفظ ينقسم إلى مفرد ومركّب[١]، والمركّب ينقسم إلى مركّب ناقص وإلى تامّ، فهي ثلاثة أقسام:

الأول: هو المفرد وهو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة على شيء أصلاً حين هو جزؤه، كقولك: عيسى إنسان، فإن جزئي عيسى وهما «عي وسا» وجزئي إنسان وهما «إن وسان» ما يراد بشيء منهما للدلالة على شيء أصلاً. فإن قلت: فما قولك في عبد الملك؟ فاعلم أنه أيضاً مفرد إذا جعلته اسماً علماً كقولك زيد، وعند ذلك لا تريد بعبد دلالة على معنى ولا بالملك دلالة على معنى. فكلٌّ منهما من حيث هو جزؤه لا يدلّ على شيء، فيكونان كأجزاء اسم زيد وهما اسمان في الصورة جعلا اسماً واحداً كبعلبك ومعديكرب، فإن اتفق أن يكون المسمّى به عبداً للملك تحقيقاً فيكون هذا الإسم مطلقاً عليه من وجهين: أحدهما في تعريف صفته في عبودية الملك فيكون قولك عبد الملك وصفاً له فيكون مركباً لا مفرداً؛ فافهم هذه الدقائق فإن مثار الأغاليط في النظريات تنشأ من إهمالها.

والمركب التامّ: هو الذي كلّ لفظ منه يدلّ على معنى، والمجموع يدلّ دلالة تامّة بحيث يصحّ السكوت عليه، فيكون من اسمين ويكون من اسم وفعل. والمنطقي يُسمّي الفعل كلمة والمركب الناقص بخلافه. فقولك: زيد يمشي والناطق حيوان؛ مركّب تامّ، وقولك: في الدار أو الإنسان؛ مركّب ناقص لأنه مركّب من اسم وأداة لا من اسمين ولا من اسم وفعل، فإن مجرّد قولك: «زيد في» أو «زيد لا» لا يدلّ على المعنى الذي يراد الدلالة عليه في المحاورة ما لم يقل زيد في الدار أو زيد لا يظلم، فإنه بذلك الاقتران والتتميم يدلّ دلالة تامّة بحيث يصحّ السكوت عليه.

القسمة الخامسة: للفظ المفرد في نفسه: اللفظ إما اسم أو فعل أو حرف. ولنذكر حدّ كلٍّ واحدٍ على شرط المنطقيين لتنكشف أقسامه، فنقول:

الاسم: صوت دالٌّ بتواطؤ[٢] مجرّد عن الزمان، والجزء من أجزائه لا يدلّ على انفراده، ويدلّ على معنًى محصّل. ولما كان الحدّ مركّباً من الجنس

---

(١) قال ابن سينا: ينقسم اللفظ إلى مفرد ومركّب، فالمفرد: ما يدلّ على معنًى وجزء من أجزائه لا يدلّ على جزء من أجزاء ذلك المعنى بالذات، أي حين هو جزء له؛ والمركب: هو الذي يدل على معنى وله أجزاء منها يلتئم مسموعه، ومن معانيها يلتئم معنى الجملة. (الملل والنحل: ١٩١).

(٢) التَّواطُؤ: التَّوافُق والاصطلاح.

والفصول، وتذكر الفصول للاحترازات، كان قولنا: صوت: جنساً، وقولنا: دال: فصلاً يفصله عن العطاس والنحنحة والسعال وأمثالها، وقولنا: بتواطؤ يفصله عن نباح الكلب؛ فإنه صوت دالٌ على ورود وارد لكن لا بتواطؤ، وقولنا مجرّد عن الزمان احترازاً عن الفعل نحو قولنا: يقوم وقام وسيقوم؛ فإن كلّ واحد صوت دال بتواطؤ. وقولنا: الجزء من أجزائه لا يدلّ على انفراده احترازاً عن المركب التام كقولنا: زيد حيوان، فإن هذا يُسمّى خبراً وقولاً لا اسماً. وقولنا: يدلّ على معنى محصل احترازاً عن الأسماء التي ليست محصلة كقولنا: لا إنسان، فإنه لا يُسمّى اسماً مع وجود جميع أجزاء الحدّ فيه سوى هذا الاحتراز، فإن قولنا: لا إنسان قد يدلّ على الحجر والسماء والبقر، وبالجملة على كلّ شيء ليس بإنسان فليس له معنى محصّل، إنما هو دليل على نفي الإنسان لا على إثبات شيء.

وأما الفعل: وهو الكلمة فإنه صوت دالٌ بتواطؤ على الوجه الذي ذكرناه في الاسم، إنما يباينه في أنه يدلّ على معنى وقوعه في زمان كقولنا: قام ويقوم، وليس يكفي في كونه فعلاً أن يدل على الزمان فحسب؛ فإن قولنا: أمس واليوم وغداً وعام أول ومضرب الناقة ومقدم الحاج يدلّ على الزمان، وليس بفعل، حيث أن الفعل يدلّ على معنى وزمان يقع فيه المعنى فيكون الفعل أبداً دليلاً على معنى محمول على غيره، فإذن الفرق بين الاسم والفعل تضمّن معنى الزمان فقط[1].

وأما الحرف: وهو الأداة فهو كلّ ما يدلّ على معنى لا يمكن أن يفهم بنفسه ما لم يقدر اقتران غيره به، مثل من وعلى وما أشبه ذلك. وقد أُوجزت هذه الحدود فقيل في الاسم: إنه لفظ مفرد يدلّ على معنى من غير أن يدلّ على زمان وجود ذلك المعنى من الأزمنة الثلاثة، ثم منه ما هو محصّل كزيد ومنه ما هو غير محصّل كما إذا اقترن به حرف سلب فقيل: لا إنسان.

والكلمة: هي لفظة مفردة تدلّ على معنى وعلى الزمان الذي ذلك المعنى موجود فيه لموضوع مّا غير معيّن، والحرف أو الأداة ما لا يدلّ على معنى إلّا باقترانه بغيره.

القسمة السادسة: في نسبة الألفاظ إلى المعاني: اعلم أن الألفاظ من المعاني على أربعة منازل: المشتركة والمتواطئة والمترادفة والمتزايلة.

أما المشتركة[2]: فهي اللفظ الواحد الذي يُطلق على موجودات مختلفة

---

(١) أي في الاسم.

(٢) هي الألفاظ التي سمّاها أرسطو: المتفقة في الاسم المختلفة في الجوهر.

بالحدّ والحقيقة إطلاقاً متساوياً كالعين تُطلق على العين الباصرة، وينبوع الماء، وقرص الشمس، وهذه مختلفة الحدود والحقائق.

وأما المتواطئة[1]: فهي التي تدلّ على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينها، كدلالة اسم الإنسان على زيد وعمرو، ودلالة اسم الحيوان على الإنسان والفرس والطير لأنها متشاركة في معنى الحيوانية والاسم بإزاء ذلك المعنى المشترك المتواطئ، بخلاف العين الباصرة وينبوع الماء.

وأما المترادفة: فهي الأسماء المختلفة الدالّة على معنى يندرج تحت حدٍّ واحدٍ كالخمر والراح والعُقار؛ فإن المسمّى بهذه يجمعه حدٌّ واحد وهو المائع المُسكر المعتصر من العنب والأسامي مترادفة عليه.

وأما المتزايلة: فهي الأسماء المتباينة التي ليس بينها شيء من هذه النسب كالفرس والذهب والثياب؛ فإنها ألفاظ مختلفة تدلّ على معانٍ مختلفة بالحدّ والحقيقة، والمشترك ينبغي أن يجتنب استعماله في المخاطبات فضلاً عن البراهين، وأما المتواطئة فتستعمل في الجميع لا سيّما البراهين.

إرشاد إلى مزلّة قدم في الفرق بين المشتركة والمتواطئة والتباس إحداهما بالأخرى

فإن المشتركة في الاسم هي: المختلفان في المعنى المتفقان في الاسم، حيث لا يكون بينهما اتفاق وتشابه في المعنى البتّة، وتقابلها المتواطئة وهي: المشتركان في الحدّ والرسم المتساويان فيه بحيث لا يكون الاسم لأحدهما بمعنى إلّا وهو للآخر بذلك المعنى، فلا يتفاوتان بالأولى والأخرى والتقدّم والتأخّر والشدّة والضعف كاسم الإنسان لزيد وعمرو، واسم الحيوان للفرس والثور، وربما يدلّ اسم واحد على شيئين بمعنًى واحدٍ في نفسه، ولكن يختلف ذلك المعنى بينهما من جهة أخرى ولنسمّه اسماً مشكّكاً، وقد لا يكون المعنى واحداً ولكن يكون بينهما مشابهة ولنسمّه متشابهاً.

أما الأول: فكالوجود للموجودات؛ فإنه معنًى واحد في الحقيقة ولكن يختلف بالإضافة إلى المسمّيات، فإنه للجوهر قبل ما هو للعَرَض ولبعض الأعراض قبله لبعض آخر، فهذا بالتقدم والتأخر. وأما المقول بالأولى والأحرى فكالوجود أيضاً فإنه لبعض الأشياء من ذاته ولبعضها من غيره، وما له الوجود من ذاته أولى

(١) هي عند أرسطو: ذات الاسم العام الواحد، وذات الجوهر العام الواحد، مثل: الحيوان، يطلق على الإنسان والأسد.

وأحرى بالاسم، وأما المقول بالشدّة والضعف فيتصور فيما يقبل الشدة والضعف كالبياض للعاج[١] والثلج، فإنه لا يقال عليهما بالتواطؤ المطلق المتساوي، بل أحدهما أشدّ فيه من الآخر. أما الحيوان لزيد وعمرو، والفرس والثور فلا يتطرّق إليه شيء من هذا التفاوت بحال، فقد ظهر بهذا الفرق أنه قسم آخر، والمشكّك قد يكون مطلقاً كما سبق، وقد يكون بحسب النسبة إلى مبدأ واحد كقولنا: طِبِّيّ للكتاب والمبضع[٢] والدواء، أو لانتسابه إلى غاية واحدة كقولنا: صِحِّيّ للدواء والرياضة والفصد[٣]. وقد يكون إلى مبدأ وغاية واحدة كقولنا لجميع الأشياء: إنها الإلٰهية. وأما الذي لا يجمعهما معنى واحد، ولكن بينهما تشابه ما كالإنسان على صورة متشكلة من الطين بصورة الإنسان وعلى الإنسان الحقيقي، فليس هذا بالتواطؤ إذ يختلفان بالحدّ، فحدُّ هذا حيوان ناطق مائت، وحدُّ ذلك شكل صناعي يحاكي به صورة حيوان ناطق مائت؛ وكذلك القائمة للحيوان وللسرير حدّه في أحدهما أنه عضو طبيعي يقوم عليه الحيوان ويمشي به، وفي الآخر أنه جسم صناعي مستدير في أسفل السرير ليقله ولكن نجد بينهما شبهاً في شكل أو حال. ومثل هذا الاسم يكون موضوعاً في أحدهما وضعاً متقدماً، ويكون منقولاً إلى الآخر، فإن أضيف إليهما سُمّي متشابه الاسم، وإن أضيف إلى المتقدم منهما سُمّي موضوعاً، وإن أضيف إلى الأخير سُمّي منقولاً؛ ثم هذا الضرب من التشابه على ثلاثة أقسام: الأول أن يكون في صفة قارة ذاتية كصورة الإنسان. والثاني أن يكون في صفة إضافية غير ذاتية كاسم المبدأ لطرف الخط والعلة. والثالث أن يكون التشابه جارياً في أمر بعيد كالكلب لنجم مخصوص ولحيوان، إذ لا تشابه بينهما إلّا في أمر بعيد مستعار لأن النجم رئي كالتابع للصورة التي كالإنسان، ثم وجد الكلب أتبع الحيوانات للإنسان فسمّي باسمه. ومثل هذا ينبغي أن يلحق بالمشترك المحض، فإنه لا عبرة بمثل هذا الاشتباه فقد صارت الأسامي بهذه القسمة ستة: متباينة، ومترادفة، ومتواطئة، ومشتركة، ومشكّكة، ومتشابهة؛ لأن العقل إذا قسم الشيء إلى ستة أقسام فيحتاج إلى ستّ عبارات في التفهيم[٤].

إرشاد إلى مزلّة قدمٍ في المتباينات

ولا يخفى أن الموضوعات إذ تباينت مع تباين الحدود، فالأسامي متباينة

---

(١) العاج: ناب الفيل.

(٢) المِبْضَعُ: المِشْرَطُ.

(٣) الفَصْدُ: شَقُّ عِرْقِ المريض وإخراج مقدارٍ من الدم بقصد علاجه.

(٤) لم يرد عند أرسطو غير اثنين من هذه الأسماء، هما: المتواطئة والمشتركة.

متزايلة كالفرس والحجر، ولكن قد يتّحد الموضوع ويتعدّد الاسم بحسب اختلاف اعتبارات، فيظنّ أنها مترادفة ولا تكون كذلك؛ فمن ذلك أن يكون أحد الاسمين له من حيث موضوعه، والآخر من حيث له وصف، كقولنا: سيف وصارم؛ فإن الصارم دلّ على موضوع موصوف بصفة الحدّة بخلاف السيف، ومن ذلك أن يدلّ كل واحد على وصف للموضوع الواحد كالصارم والمهنّد[١]، فإن أحدهما يدل على حدّته والآخر على نسبته، ومن ذلك أن يكون أحدهما بسبب وصف، والآخر بسبب وصف الوصف كالناطق والفصيح. ومن المتباينة المشتق والمنسوب مع المشتق منه والمنسوب إليه كالنحو والنحوي، والحديد والحداد، والمال والمُتموّل، والعدل والعادل، فإن العادل لو سمّي عدلاً كما سمّيت العدالة عدلاً كان ذلك من قبيل ما يقال باشتباه الاسم[٢]، ولكن غيّرت الصيغة وبقيت المادة والمعنى الأول وزيد فيه ما دلّ على زيادة المعنى فسمّي مشتقاً.

القسمة السابعة: للفظ المطلق بالاشتراك على مختلفات: اعلم أن اللفظ المطلق على معان مختلفة ثلاثة أقسام: مستعارة ومنقولة ومخصوصة باسم المشترك.

أما المستعارة: فهي أن يكون اسم دالاً على ذات الشيء بالوضع ودائماً من أول الوضع إلى الآن، ولكن يلقب به في بعض الأحوال لا على الدوام شيء آخر لمناسبته للأول على وجه من وجوه المناسبات، من غير أن يجعل ذاتياً للثاني وثابتاً عليه ومنقولاً إليه كلفظ الأم، فإنه موضوع للوالدة ويُستعار للأرض يقال: إنها أمّ البشر، بل ينقل إلى العناصر الأربعة فَتُسمّى أمهات على معنى أنها أصول. والأم أيضاً أصل للولد. فهذه المعاني التي استعير لها لفظ الأم لها أسماء خاصة بها. وإنما تسمّى بهذه الأسامي في بعض الأحوال على طريق الاستعارة، وخصّص باسم المستعار لأن العارية[٣] لا تدوم وهذا أيضاً يُستعار في بعض الأحوال.

وأما المنقولة: فهي أن ينقل الاسم عن موضوعه إلى معنى آخر ويجعل اسماً له ثابتاً دائماً، ويستعمل أيضاً في الأول فيصير مشتركاً بينهما كاسم الصلاة والحجّ ولفظ الكافر والفاسق، وهذا يفارق المستعار بأنه صار ثابتاً في المنقول إليه دائماً

---

(١) الصارم: القاطع. المُهنَّد: المصنوع في الهند؛ يقال في السيف: مُهنَّد، وهنديّ، وهندوانيّ.

(٢) الألفاظ المشتقة عند أرسطو هي ذات اللقب المشتق من أسمائها، مثل: بليغ من البلاغة، وعليم من العلم.

(٣) العارية: العارة: ما تُعطيه غيرك على أن يَرُدَّه أو يُعيده إليك؛ ويقال في المثل: «كلّ عارةٍ مُستَرَدَّةٌ».

ويفارق المخصوص باسم المشترك بأن المشترك هو الذي وضع بالوضع الأول مشتركاً للمعنيين لا على أنه استحقه أحد المسمّيين، ثم نقل عنه إلى غيره إذ ليس لشيء من ينبوع الماء والدينار وقرص الشمس والعضو الباصر سبق إلى استحقاق اسم العين، بل وضع للكلّ وضعاً متساوياً بخلاف المستعار والمنقول. والمستعار ينبغي أن يجتنب في البراهين دون المواعظ والخطابيات والشعر، بل هي أبلغ باستعماله فيها. وأما المنقول فيستعمل في العلوم كلّها لِمسيس الحاجة إليه إذ واضع اللغة لما لم يتحقّق عنده جميع المعاني لم يفردها بالأسامي، فاضطرّ غيره إلى النقل. فالجوهر وضعه واضع اللغة لحجر يعرفه الصيرفي والمتكلم نقله إلى معنى حصّله في نفسه، وهو أحد أقسام الموجودات وهذا مما يكثر استعماله في العلوم والصناعات.

وأما المشتركة: فلا يُؤتى بها في البراهين خاصّة ولا في الخطابيات إلّا إذا كانت معها قرينة، وهي أيضاً أقسام: فمنها ما يقع في أحوال الصيغة كالاسم الذي يتّحد فيه بناء الفاعل والمفعول نحو المختار فإنك تقول زيد مختار والعلم مختار، وأحدهما بمعنى الفاعل، والآخر بمعنى المفعول وكالمضطر وأشباهه. ومنها ما يقع على عدة أمور متشابهة في الظاهر مختلفة في الحقيقة لا يكاد يوقف على وجه مخالفتها، كالحيّ الذي يطلق على اللّه وعلى الإنسان وعلى النبات والنور الذي يطلق على المدرك بالبصر المضادّ للظلام، وعلى العقل الهادي إلى غوامض الأمور.

فإن قال قائل: فما مثال المستعار؟ قلنا: مثاله استعارة أطراف الحيوان لغير الحيوان كقولهم: رأس المال، وجه النهار، عين الماء، حاجب الشمس، أنف الجبل، ريق المزن[١]، يد الدهر، جناح الطريق، كبد السماء، وكقولهم: بين سمع الأرض وبصرها، وكقولهم: أبدى لِلشرّ ناجذيه[٢]، ودارت رحى[٣] الحرب، وشابت مفارق الجبال، وكقولهم: الشيب عنوان الموت، والرشوة رشا الحاجة[٤]، العيال سوس المال[٥]، الوحدة قبر الحيّ، الإرجاف زند الفتنة[٦]، الشمس

(١) المُزْنُ: السحاب يحمل الماء، الواحدة: مُزْنَةٌ؛ قال تعالى: ﴿أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ﴾ [الواقعة: ٦٩].

(٢) النَّاجِذُ: الضِّرْسُ؛ ويقال: عَضَّ على ناجذه: صبر على صعاب الأمور، وعَضَّ في الأمر بناجذه: أتقنه.

(٣) الرَّحَى: الأداة التي يُطحن بها؛ ودارت رحى الحرب: نشبت، ورحى الحرب: حَوْمَتُها.

(٤) الرِّشْوَةُ: ما يُعطى لقضاء مصلحة. الرِّشَا (الرِّشَاءُ): حبل الدلو ونحوها.

(٥) العيال سوس المال: أي: أَكَلَتُهُ.

(٦) الإرجاف: الخوض في الأخبار السيئة المثيرة للفتن والاضطرابات. الزَّنْدُ: العود الأعلى الذي تُقدح به النار، والأسفل هو الزَّنْدة.

قطيفة[١] مباحة للمساكين. ومن استعارات القرآن ﴿لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾[٢]. ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾[٣]. ﴿وَٱلصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾[٤]. ﴿فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ﴾[٥]. ﴿كُلَّمَآ أَوْقَدُوا۟ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ﴾[٦]، ﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾[٧]. ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ﴾[٨]. ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾[٩]. ﴿فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ﴾[١٠]. ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلْغَضَبُ﴾[١١] ونظائره مما يكثر، وهذه الاستعارات بنوع مناسبة بين المستعار والمستعار منه، فإن قيل: فما معنى المجاز؟ قلنا: قد يراد به ما يقتضي الحقيقة، وفي الإطلاق خلافه كقوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[١٢] إذ المسؤول بالحقيقة أهل القرية لا نفس القرية؛ فهذه أمور لفظية من أهملها ولم يحكمها في مبدأ نظره كثر غلطه ولم يدر من أين أتى.

---

(١) القطيفة: كساء له أهداب؛ وقيل: نسيج من الحرير أو القطن صفيق أوبر، تُتَّخذُ منه ثيابٌ وفُرُشٌ.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ٩٢؛ سورة الشورى، الآية: ٧.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٢٤.

(٤) سورة التكوير، الآية: ١٨.

(٥) سورة النحل، الآية: ١١٢.

(٦) سورة المائدة، الآية: ٦٤.

(٧) سورة الكهف، الآية: ٢٩.

(٨) سورة الدخان، الآية: ٢٩.

(٩) سورة مريم، الآية: ٤.

(١٠) سورة الفجر، الآية: ١٣.

(١١) سورة الأعراف، الآية: ١٥٤.

(١٢) سورة يوسف، الآية: ٨٢.

الفن الثاني

في مفردات المعاني الموجودة ونسبة بعضها إلى بعض

والفرق بين هذا الفنّ والذي قبله أن الأول نظر في اللفظ من حيث يدلّ على المعاني ـ وهذا نظر في المعنى من حيث هو ثابت في نفسه، وإن كان يدلّ عليه باللفظ إذ لا يمكن تعريف المعاني إلّا بذكر الألفاظ. ويتّضح الغرض من هذا الفن بأنواع من القسمة.

المحسوس والمعقول

القسمة الأولى: في نسبة الموجودات إلى مداركنا: فليعلم أن نظرنا في حصر الموجودات وحقائقها، وهي منقسمة إلى محسوسة وإلى معلومة بالاستدلال لا تباشر ذاتها بشيء من الحواسّ. فالمحسوسات هي المدركات بالحواسّ الخمس كالألوان، ويتبعها معرفة الأشكال والمقادير، وذلك بحاسّة البصر، وكالأصوات بالسمع، وكالطعوم بالذوق، والروائح بالشمّ، والخشونة والملاسة، واللِّين والصلابة، والبرودة والحرارة، والرطوبة واليُبوسة بحاسّة اللمس؛ فهذه الأمور ولواحقها تباشر بالحسّ، أي تتعلّق بها القوة المدركة من الحواسّ في ذاتها. ومنها ما يعلم وجوده ويستدل عليه بآثاره ولا تدركه الحواسّ الخمس: السمع والبصر والشمّ والذوق واللمس، ولا تناله. ومثاله هذه الحواسّ نفسها فإن معنى أيّ واحدة منها هي القوة المدركة، والقوة المدركة لا تحسّ بحاسّة من الحواسّ ولا يدركها الخيال أيضاً.

وكذلك القدرة والعلم والإرادة بل الخوف والخجل والعشق والغضب، وسائر هذه الصفات نعرفها من غيرنا معرفة يقينية بنوع من الاستدلال لا بتعلّق شيء من حواسّنا بها. فمن كتب بين أيدينا عرفنا قطعاً قُدرته وعلمه بنوع من الكتابة وإرادته استدلالاً بفعله، ويقيننا الحاصل بوجود هذه المعاني كيقيننا الحاصل بحركات يده المحسوسة وانتظام سواد الحروف على البياض، وإن كان هذا مبصراً

وتلك المعاني غير مبصرة بل أكثر الموجودات معلوم بالاستدلال عليها بآثارها ولا تحسّ، فلا ينبغي أن يعظم عندك الإحساس وتظنّ أن العلم المحقّق هو الإحساس والتخيّل، وأن ما لا يتخيّل لا حقيقة له؛ فإنك لو طالبت نفسك بالنظر إلى ذات القدرة والعلم وجدت الخيال يتصرّف فيه بتشكيل وتلوين وتقدير، وأنت تعلم أن تصرّف الخيال خطأ، وأن حقيقة القدرة المستدلّ عليها بالفعل أمر مقدّس عن الشكل واللون والتحيّز والقدر، ولا ينبغي أن تنكر دلالة العقل على أمور يأباها الخيال.

وننبهك الآن على منشأ هذا الالتباس؛ فتأمّل أن المدركات الأول للإنسان في مبدأ فطرته: حواسه، فكانت مستولية عليه، ثم الأغلب من جملتها الإبصار الذي يدرك الألوان بالقصد الأول والأشكال على سبيل الاستتباع، ثم الخيال يتصرّف في المحسوسات، وأكثر تصرّفه في المبصرات فيركب من المرئيات أشكالاً مختلفة آحادها مرئية، والتركيب من جهته، فإنك تقدر أن تتخيّل فرساً له رأس إنسان وطائراً له رأس فرس، ولكن لا يمكن أن تتصوّر آحاداً سوى ما شاهدته البّتة، حتى أنك لو أردت أن تتخيّل فاكهة لم تشاهد لها نظيراً لم تقدر عليه، وإنما غايتك أن تأخذ شيئاً مما شاهدته فتغيّر لونه مثلاً كتفاحة سوداء، فإنك قد رأيت شكل التفاحة والسواد فركّبتهما أو ثمرة كبيرة مثل بطيخة، فلا تزال تركّب من آحاد ما شاهدت لأن الخيال يتبع الإبصار ولكنه يقدر على التركيب والتفصيل فقط، ولا يزال الخيال مُتحرّكاً في التركيب والتفصيل مستولياً عليك بذلك، فمهما حصل لك معلوم بالاستدلال انبعث الخيال محدّقاً نظره نحوه طالباً حقيقته بما هو حقيقة الأشياء عنده، ولا حقيقة عنده إلّا لِلَّوْن أو الشكل فيطلب الشكل واللَّوْن، وهو ما يدركه البصر من الموجودات حتى لو تأمّلت في ذات الرائحة تأملاً خيالياً طلب الخيال للرائحة شكلاً ولوناً ووضعاً وقدراً، كاذباً فيه وجارياً على مقتضى جبلّته.

والعجب أنك إذ تأملت في شكل متلوّن لم يطلب الخيال منه طعمه ورائحته وهما حظّا الشمّ والذوق، وإذا تأملت في ذات الطعم والرائحة طلب الخيال حظّ البصر وهو اللون والشكل، مع أن الخيال يتصرّف في مدركات الحواس الخمس جميعاً ولكن لما كان إلفه لمدركات البصر أشدّ وأكثر، صار طلبه لِحظّ البصر أغلب وأبلغ. فإذا عرضت على نفسك علمك بصانع العالم وأنه موجود لا في جهة، طلب الخيال له لوناً وقدّر له قرباً وبعداً واتصالاً بالعالم وانفصالاً إلى غير ذلك مما شاهده في الأشكال المتلونة، ولم يطلب له طعماً ورائحة. ولا فرق بين الطعم والرائحة واللون والشكل، فالكلّ من مدركات الحواسّ. فإذا عرفت انقسام

الموجودات إلى محسوسات وإلى معلومات بالعقل ولا تباشر بالحسّ والخيال، فأعرض عن الخيال رأساً وعوّل على مقتضى العقل فيه، فقد ظهر لك انقسام الموجود إلى محسوس وغيره.

الخاص والعام

القسمة الثانية: للموجودات باعتبار نسبة بعضها إلى بعض بالعموم والخصوص: اعلم أن معنًى من المعاني الموجودة، وحقيقة من الحقائق الثابتة إذا نسبتها إلى غيرها من تلك المعاني والحقائق، وجدتها بالإضافة إليه إما أعمّ وإما أخصّ وإما مساوياً، وإما أعمّ من وجه وأخصّ من وجه، فإنك إذا أضفت الإنسان إلى الحيوان وجدته أخصّ منه، وإن أضفت الحيوان إلى الحسّاس وجدته مساوياً له لا أعمّ ولا أخصّ، وإن نسبت الأبيض إلى الحيوان وجدته أعمّ من وجه فإنه يشمل الجصّ[١] والكافور[٢] وجملة من الجمادات، وأخصّ من وجه فإنه يقصر عن تناول الغراب والزنوج وجملة من الحيوانات. فإذن جملة الحقائق تناسبها بهذا الاعتبار لا تعدو هذه الوجوه الأربعة، فقس على ما ذكرناه ما لم نذكره.

العيني واللَّاعيني

القسمة الثالثة: للموجودات باعتبار التعيّن وعدم التعيّن: اعلم أن الموجودات تنقسم إلى موجودات شخصية معيّنة وتُسمى أعياناً وأشخاصاً وجزئيات، وإلى أمور غير متعيّنة وتُسمى الكلّيات والأمور العامّة. فأما الأعيان[٣] الشخصية فهي الأمور المدركة أولاً بالحواسّ كزيد وعمرو، وهذا الفرس وهذه الشجرة وهذه السماء وهذا الكوكب وأمثالها، وكذا هذا البياض وهذه القدرة، فإن التعيّن يدخل على الأعراض والجواهر جميعاً. ثم هذه الأشخاص كزيد وهذا الفرس وهذه الشجرة وهذا البياض لا تشترك في أعيانها، إذ عين هذا الشخص ليس هو عين الشخص الآخر، إلَّا أنها تتشابه بأمور كتشابه هذه الثلاثة في الجسمية وتشابه الفرس والإنسان دون الشجر في الحيوانية، فما به التشابه للأشياء يُسمى الكلّيات والأمور

---

(١) الجِصُّ: من موادِّ البناء.

(٢) الكافور: شجر من الفصيلة الغارية، يُتَّخذ منه مادة شفّافة بلورية الشكل يميل لونها إلى البياض، رائحتها عطرية، وطعمها مُرٌّ.

(٣) الأعيان: جمع عين، وهي: حاسّة البصر، أو نبع الماء، أو الشخص الرفيع المنزلة، أو الشيء المُدرك بحاسّة البصر.

العامة، وقد يتشابه زيد وعمرو بعد التشابه في الجسمية والحيوانية والإنسانية في الطول والبياض أيضاً، فيكون الطول الذي به التشابه وكذا البياض أمراً عامّاً شاملاً لهما شمولاً واحداً، لا على أن بياض هذا هو بياض ذاك وطول هذا طول ذاك بعينه، ولكن على معنى سَنُنَبِّه عليه عند تحقيقنا لمعنى الكلّي وثبوته في العقل، وهو من أدقّ ما ينبغي أن يدرك في المعقولات.

الذاتي والعَرَضي

القسمة الرابعة: في نسبة بعض المعاني إلى بعض: اعلم أنك تقول: هذا الإنسان أبيض، وهذا الإنسان حيوان، وهذا الإنسان ولدته أنثى، فقد حملت عليه البياض والحيوانية والولادة وجعلته موصوفاً بهذه الأوصاف الثلاثة، ونسبة هذه الثلاثة إليه متفاوتة: فإن البياض يتصوّر أن يبطل من الإنسان ويبقى إنساناً فليس وجوده شرطاً لإنسانيته ولنسمِّ هذا عرضياً مفارقاً. وأما الحيوانية فضرورية للإنسان، فإنك إن لم تفهم الحيوان وامتنعت عن فهمه لم تفهم الإنسان بل مهما فهمت الإنسان قد فهمت حيواناً مخصوصاً، فكانت الحيوانية داخلة في مفهومك بالضرورة ويلقب هذا بلقب آخر للتمييز وهو الذاتي المقوم. وأما كونه مولوداً من أنثى وكونه متلوناً مثلاً فليس نسبته إليه كنسبة الحيوانية، إذ يجوز أن يحصل في العقل معنى الإنسان بحدّه وحقيقته مع الغفلة عن كونه مولوداً، ومن شرطه الامتناع عن اعتقاد كونه غير حيوان، وأما تميّزه عن البياض فهو أن البياض قد يفارق وكونه مولوداً لا يفارقه قطّ، وكذلك كونه متلوناً بالجملة لا يفارقه وإن فارقه كونه أبيض على الخصوص، فالمتلونية ليست داخلة في ماهية الإنسان دخول الحيوانية، فنلخصّص هذا القسم بلقب وهو اللازم؟ فإن الذاتي المقوم وإن كان أيضاً لازماً ولكن له خاصية التقويم، فيخصّص اسم اللازم بهذا القسم. فقد استفدت من هذا التحقيق أنّ كلّ معنى ينسب إلى شيء، فإما أن يكون ذاتياً له مقوماً لذاته أي قوام ذاته به، وإما أن يكون غير ذاتي مقوم ولكنه لازم غير مفارق، وإما أن يكون لا ذاتياً ولا لازماً ولكن عَرَضياً.

ولعلّك تقول: الفرق بين العَرَضي المفارق وبين الذاتي واضح ولكن الفرق بين الذاتي المقوم وبين اللازم الذي ليس بمقوم ربما يشكل فهل لك معيار يرجع إليه؟ فنقول: المتكلمون سمّوا اللوازم توابع الذات، وربما سمّوها توابع الحدوث، حتى زعمت المعتزلة منهم أن توابع الحُدوث لا تتعلّق بها قدرة القادر، ولكنها تتبع الحدوث، وربما مثلوا ذلك بتحيّز الجوهر، ولسنا نخوض فيه، والغرض إظهار

معيار لإدراك الفرق بين الذاتي واللازم وله معياران: الأول: أن كلّ ما يلزم ولا يرتفع في الوجود إن أمكن أن يرتفع بالوهم والتقدير وبقي الشيء معه مفهوماً فهو لازم، فإنّا نفهم كون الإنسان إنساناً وكون الجسم جسماً وإن رفعنا من وهمنا اعتقاد كونهما مخلوقين مثلاً وكونهما مخلوقين لازم لهما، ولو رفعنا من وهمنا كون الإنسان حيواناً لم نقدر على فهم الإنسان. فمن ضرورة فهم الإنسان أن لا يسلب الحيوانية وليس من ضرورته أن لا يسلب المخلوقية، فإذن ما لا يرتفع في الوجود والوهم جميعاً فهو ذاتي، وما يرتفع في الوجود والوهم فهو عَرَضي، وما يقبل الارتفاع في الوهم دون الوجود فهو لازم غير ذاتي، إلّا أن هذا المعيار مع أنه كثير النفع في أغلب المواضع غير مُطّرد في الجميع فإن من اللوازم ما هو ظاهر اللزوم للشيء، بحيث لا يقدر على رفعه في الوهم أيضاً، فإن الإنسان يلازمه كونه متلوناً ملازمة ظاهرة لا يقدر الإنسان على رفعه في الوهم وهو لازم لا ذاتي، ولذلك إذا حدّدنا الإنسان لم يدخل فيه التلوّن مع أن الحدّ لا يخلو عن جميع الذاتيات المقومة كما سيأتي في كتاب الحدود.

وكذلك كون كلّ عدد إما مساوٍ لغيره أو مفاوت[1]، فإنه لازم ليس بذاتي، وربما لا يقدر الإنسان على رفعه في الوهم، نعم من اللوازم ما يقدر على رفعه ككون المثلث مساوي الزاويتين القائمتين فإنه لازم لا يعرف لزومه للمثلث بغير وسط بل بوسط، فلم يكن هذا مطّرداً فنعدل إلى المعيار الثاني عند العجز عن الأول ونقول: إن كلّ معنى إذا أحضرته في الذهن مع الشيء الذي شككت في أنه لازم له أو ذاتي، فإن لم يمكنك أن تفهم ذات الشيء إلّا أن يكون قد فهمت له ذلك المعنى أولاً، كالحيوان والإنسان فإنك إذا فهمت ما الإنسان وما الحيوان فلا تفهم الإنسان إلّا وقد فهمت أولاً أنه حيوان فاعلم أنه ذاتي. وإن أمكنك أن تفهم ذات الشيء دون أن تفهم المعنى أو أمكنك الغفلة عن المعنى بالتقدير، فاعلم أنه غير ذاتي. ثم إن كان يرتفع وجوده إما سريعاً كالقيام والقعود للإنسان أو بطيئاً ككونه شاباً فاعلم أنه عَرَضي مفارق، وإن كان لا يفارقه أصلاً ككون الزوايا من المثلث مساوية لقائمتين فهو لازم، ورُبَّ لازم للشخص كأزرق العين أو أسود البشرة في الزنجي، فهو لا يفارق في الوجود للإنسان الزنجي، فهو بالإضافة إلى ذلك الشخص لا يبعد أن يُسمّى لازماً، وإن كان لزومه بالاتفاق لا بالضرورة في الجنس، إذ يمكن وجود إنسان ليس كذلك، ولو أمكنت حيلة في إزالة زرقة العين

(١) يقال: تفاوت الشيئان: اختلفا في التقدير، أو تباينا في القيمة والفضل.

وسواد البشرة لبقي هذا الإنسان إنساناً، ولو قدرت حيلة لإخراج زوايا المثلث عن كونها مساوية لقائمتين لم يبق المثلث وبطل وجوده، فلتدرك هذه الدقيقة في الفرق بين اللازم الضروري وبين اللازم الوجودي.

الكلّيات الخمسة

القسمة الخامسة: للذاتي في نفسه وللعَرَضي في نفسه: لما كان المقوم مخصوصاً باسم الذاتي في اصطلاح النظّار صار ما يقابله يُسمّى عَرَضياً، مفارقاً كان أو لازماً، فيقال: عَرَضي لازم وعَرَضي مفارق؛ فالعَرَضي بهذا المعنى وهو الذي ليس بمقوم ينقسم بالإضافة إلى ما هو عَرَضي له إلى ما يعمّه وغيره، وإلى ما يختصّ به ولا يوجد لغيره فَيُسمّى خاصّة، سواء كان لازماً أو لم يكن، وسواء كان ما نسب إليه نوعاً أخيراً أو لم يكن، وسواء عمّ جميع ذلك الجنس أو وجد لبعضه كالمشي والأكل، فإنه بالإضافة إلى الحيوان خاصّة، إذ لا يوجد لغير الحيوان، وإن كان لا يوجد كلّ وقت للحيوان فإن أضفته إلى الإنسان كان عَرَضاً عاماً، وكذلك الصّهيل للفرس، والضحك للإنسان من الخواصّ، فما ليس مخصوصاً بما نسب إليه بل وجد له ولغيره سُمّي عَرَضاً عامّاً، ولا تظنّ أنّا نريد بالعَرَض ما نريد بالعَرَض الذي يقابل الجوهر، فإن هذا العَرَض قد يكون جوهراً كالأبيض للإنسان، فإن معنى الأبيض هنا جوهر ذو بياض، ومدلول اللفظ جوهر لا كالبياض، فإنه عَرَض فلا تغفل عن هذه الدقيقة فتغلط فينقسم العَرَضي قسمة أخرى إلى ما يُسمّى أعراضاً ذاتية وإلى ما لا يُسمّى ذاتية، فإن الموجود يتحرّك، والجسم يتحرّك، والإنسان يتحرّك، ولكنّا نقول: الموجود ليس يتحرّك لكونه موجوداً بل لمعنى أخصّ منه وهو الجسمية، والإنسان لا تعتريه[1] الحركة لأنه إنسان بل لمعنى أعمّ منه وهو كونه جسماً، فإذن الحركة من الأعراض الذاتية للجسم أي تلحقه وتعتريه من حيث إنه جسم لا لمعنى أعمّ منه ولا أخصّ منه بل لذاته، والصحّة والسقم يُوصف بكلّ منهما الحيوان، وهو من الأعراض الذاتية للحيوان، إذ لا يلحقه لمعنى أعمّ منه فإنه لا يعتريه من حيث إنه موجود أو جسم، ولا لما هو أخصّ منه لأنه لا يعتريه من حيث إنه فرس أو ثور أو إنسان، بل لما هو أعمّ منها وهو كونه حيواناً. وكذلك الزوجية والفردية للعدد فما يجري هذا المجرى يُسمّى أعراضاً ذاتية، فلا ينبغي أن يلتبس عليك الذاتي بالمعنى الأول وهو المقوم بالذاتي بالمعنى الثاني وهو غير مقوم، فهذه قسمة العَرَضي.

---

(١) اعتراه الأمر، وعراه: ألمّ به وأصابه.

أما الذاتي المقوم فينقسم إلى ما لا يوجد شيء أعمّ منه وهو داخل في الماهيّة، أي يمكن أن يذكر في جواب ما هو ويُسمّى جنساً وإلى ما يوجد أعمّ منه دون ما هو أخصّ منه، ويمكن أن يذكر في جواب ما هو ويُسمّى نوعاً، وإلى ما يذكر في جواب أي شيء هو ويُسمّى فصلاً. فإذن انقسم الذاتي إلى الجنس والنوع والفصل، والعَرَضي إلى الخاصّة والعَرَض العام بالقسمة المذكورة، فتكون الجملة خمسة، فإذن الكلّيات بهذا الاعتبار خمسة، ويُسمّيها المنطقيون الخمسة المفردة، والأقسام الثلاثة للذاتي فيها مواضع اشتباه فلنوردها في معرض الأسئلة. فإن قال قائل: إذا كان الأعمّ من الذاتيات يُسمّى جنساً، والأخصّ يُسمّى نوعاً، فالذي هو بين الأخصّ والأعمّ كالحيوان الذي هو بين الجسم، فإنه أعمّ من الحيوان وبين الإنسان فإنه أخصّ من الحيوان ما اسمه؟ قلنا: هذا يُسمّى نوعاً بالإضافة إلى ما فوقه وجنساً بالإضافة إلى ما تحته.

فإن قلت: قاسم النوع للمتوسط وللنوع الأخير الذي هو الإنسان بالتواطؤ[1] أو باشتراك الاسم؟ فاعلم أنه بالاشتراك، فإن الإنسان يُسمّى نوعاً بمعنى أنه لا يقبل التقسيم بعد ذلك إلّا بالشخص والعدد كزيد وعمرو، أو بالأحوال العَرَضيّة كالطويل والقصير وغيره. وأما الحيوان فتسميته نوعاً بمعنى آخر وهو أنه يوجد ذاتي أعمّ منه، والإنسان سُمّي نوعاً بمعنى أنه لا يوجد ذاتي أخصّ منه، بل كلّ ما أوردته مما هو أخصّ فهو عَرَضي لا ذاتي فهما معنيان متباينان. فإن قال قائل: فالموجود والشيء أعمّ من الجسم والحيوان فهل تُسمّونه جنساً؟ قلنا: لا حَجْرَ في التسميات والاصطلاحات بعد فهم المعاني، والأولى في الاصطلاحات النزول على عادة من سبق من النظّار، وقد خصّصوا اسم الجنس بمعنى داخل في الماهيّة يجوز أن يُجاب به عن سؤال السائل عن الماهيّة، فيذكر في جواب ما هو، وإذا أشير إلى الشيء وقيل: ما هو، لم يحسن أن يقال: إنه موجود أو شيء، بل الوجود كالعَرَضي بالإضافة إلى الماهيّة المعقولة، إذ يجوز أن تحصل ماهية الشيء في العقل مع الشكّ في أن تلك الماهية هل لها وجود في الأعيان أم لا؟ فإن ماهيّة المثلث أنه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع، ويجوز أن يحصل في نفوسنا هذه الماهيّة ولا يكون للمثلث وجود، ولو كان الوجود داخلاً في الماهيّة مقوماً لحقيقة الذات لما تصوّر فهم المثلث وحصول ماهيّته في العقل مع عدمه، فإن مقومات الذات تدخل مع الذات في العقل، فكما لا يتصوّر أن تحصل صورة الإنسان وحده في

(١) التَّواطُؤ: التَّوافُقُ والاصطلاح.

العقل إلَّا أن يكون كونه حيواناً حاضراً، ولا ماهيّة المثلث إلَّا أن يكون كونه شكلاً حاضراً فكذلك لا ينبغي أن تحصل صورة الشيء وحده في العقل، إلَّا أن يكون كونه موجوداً حاضراً في العقل، إن كان الوجود مقوماً للذات كالحيوانية للإنسان والشكلية للمثلث، وليس الأمر كذلك. وعلى الجملة وجود الشيء أما في الأعيان فيستدعي حضور جميع الذاتيات المقومة، وأما في الأذهان وهو مثال الوجود في الأعيان مطابق له وهو معنى العلم إذ لا معنى للعلم بالشيء إلَّا بثبوت صورة الشيء وحقيقته ومثاله في النفس، كما تثبت صورة الشيء في المرآة مثلاً إلَّا أن المرآة لا تثبت فيها إلَّا أمثلة المحسوسات، والنفس مرآة تثبت فيها أمثلة المعقولات، فيستدعي حضور جميع الذاتيات المقومة مرة أخرى.

فإن قال قائل: فقد عرفت الفرق بين الجنس وبين ما هو عام عموم الجنس وليس بجنس، فبماذا يعرف الفرق بين الفصل والنوع؟ قلنا: الفصل ذاتي لا يذكر في جواب ما هو بل يذكر في جواب أي شيء هو، فإنه يشار إلى الخمر مثلاً فيقال: ما هو؟ فيذكر في الجواب: شراب؛ فلا يحسن بعده أن يقال: ما هو؟ بل: أي شراب هو؟ فيقال: مسكر؛ فالمسكر فصل أي يفصله عن غيره وهو الذي يُسمّيه الفقهاء احترازاً، إلَّا أن الاحتراز قد يكون بالذاتي وقد يكون بغير الذاتي، وقد يخصّص اسم الفصل عند الإطلاق بالذاتي. فلو قيل: أي شيء هو؟ وأُجيب بأنه أحمر يقذف بالزبد؛ فربما انفصل به عن غيره وحصل به الاحتراز ولكن يكون ذلك فصلاً غير ذاتي. وأما المُسكر ففصل ذاتي للشراب، وكذلك الناطق للحيوان.

وعلى الجملة الجنس والفصل عبارة عن الحقيقة نفسها تفصيلاً كقولك: شراب مُسكر وحيوان ناطق؛ والنوع عبارة عنها إجمالاً كقولك: إنسان وفرس وجمل سواء النوع الإضافي والحقيقي، والفصل عبارة عن شيء ذي حقيقة كقولك: ناطق وحسّاس ومُسكر أي شيء ذو نطق وذو حسّ وذو إسكار، فكان الشيء الذي ورد عليه الوصف بـ«ذو» وما بعدها لم يذكر بالفصول القائلة ناطق وحسّاس ومُسكر. وسيأتي لهذا مزيد بيان في كتاب الحدّ الموصل إلى تصوّر حقائق الأشياء، إذ لا يتمّ الحدّ إلَّا بذكر الجنس والفصل.

الماهيّة

القسمة السادسة: في أصناف الحقائق المذكورة في جواب السائل عن الماهيّة: اعلم أن قول القائل في الشيء ما هو طلب لماهيّة الشيء، ومن عرف الماهيّة وذكرها فقد أجاب. والماهيّة إنما تتحقّق بمجموع الذاتيات المقومة للشيء،

فينبغي أن يذكر المجيب جميع الذاتيات المقومة للشيء حتى يكون مجيباً، وذلك بذكر حدّه، فلو ترك بعض الذاتيات لم يتمّ جوابه. فإذا أشار إلى خمرٍ وقال: ما هو؟ فقولك: شراب ليس بجواب مطابق لأنك أخللت ببعض الذاتيات وأتيت بما هو الأعمّ، بل ينبغي أن تذكر المُسكر. وإذا أشار إلى إنسان وقال: ما هو؟ فتقول: إنه إنسان؛ فإن قال: ما هو الإنسان؟ فجوابك: إنه حيوان ناطق مائت؛ وهو تمام حدّه، والمقصود أنه يجب أن تذكر ما يعمّه وغيره وما يخصّه، لأن الشيء هو باجتماع ذلك وبه تتحصّل ذاته، فإذا ثبت هذا الأصل فالمذكور في جواب ما هو ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: ما هو بالخصوصية المطلقة وذلك بذكر الحدّ لتعريف ماهية الشيء المذكور كما إذا قيل لك: ما الخمر؟ فتقول: شراب مُسكر مُعتصر من العنب؛ وهذا يختصّ بالخمر ويطابقه ويساويه فلا هو أعمّ منه ولا هو أخصّ منه، بل ينعكس كلّ واحد منهما على الآخر، وهو مع المساواة جامع لجميع الذاتيات المقومة من الجنس والفصول، وهكذا نسبة كلّ حدّ شيءٍ إلى اسمه.

الثاني: ما هو بالشركة المطلقة مثل ما إذا سُئلت عن جماعة فيها فرس وإنسان وثور: ما هي؟ فعند ذلك لا يحسن إلّا أن تقول حيوان؛ فأما الأعمّ من ذلك وهو الجسم فليس تمام الماهيّة المشتركة بينها، بل هو جزء الماهية فإن الجسم جزء من ماهيّة الحيوان، إذ الحيوان هو جسم ذو نفس حسّاس مُتحرّك، هذا حدّه وإنما الإنسان والفرس ونحوه أخصّ دلالة مما يشمل الجملة، وقد جعل الجملة كشيءٍ واحدٍ فأخصّ ماهية مشتركة لها حيوان.

الثالث: ما يصلح أن يذكر على الخصوصية والشركة جميعاً، فإنك إذا سئلت عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد: ما هم؟ كان الذي يصلح أن يجاب به على الشرط المذكور: إنهم أُناس. وكذلك إذا سُئل عن زيد وحده: ما هو؟ لا أن يقال: من هو؟ كان الجواب الصحيح: إنه إنسان، لأن الذي يفضل في زيد على كونه إنساناً من كونه طويلاً أبيض ابن فلان، أو كونه رجلاً أو امرأة أو صحيحاً أو سقيماً أو كاتباً أو عالماً أو جاهلاً، كلّ ذلك أعراض ولوازم لحقته لأمور اقترنت به في أول خلقته أو طرأت عليه بعد نُشوّه[1]، ولا يمتنع علينا أن نقدر أضدادها بل زوالها منه، ويكون هو ذلك الإنسان بعينه. وليس كذلك نسبة الحيوانية إلى الإنسانية، ولا نسبة الإنسانية إلى الحيوانية، إذ لا يمكن أن يقال: قد اقترن به في

(١) نُشُوُّه: نُشُوءُه: حُدوثُه وتَجدُّده.

رحم أمه سبب جعله إنساناً لو لم يكن لكان فرساً أو حيواناً آخر، وهو ذلك الحيوان بعينه، بل إن لم يكن إنساناً لم يكن أصلاً حيواناً لا ذاك بعينه ولا غيره، فإذن الإنسان هو الذاتي الأخير وهو الذي يُسمّى نوعاً أخيراً.

فإن قال قائل: لم لا يجوز في القسم الثاني أن يقال: حسّاس ومتحرّك بالإرادة بدل الحيوان وهو ذاتي مساوٍ للحيوان؟ قلنا: ذلك غير سديد على الشرط المطلوب، لأن المفهوم من الحسّاس والمتحرّك على سبيل المطابقة هو مجرّد أنه شيء له قوة حسٍّ أو حركة، كما أن مفهوم الأبيض أنه شيء له بياض؛ فأما ما ذلك الشيء وما حقيقة ذاته فغير داخل في مفهوم هذه الألفاظ إلّا على سبيل الالتزام حتى لا يعلم من اللفظ بل من طريق عقلي يدلّ على أن هذا لا يتصوّر إلّا لجسم ذي نفس. فإذا سُئل عن جسم: ما هو؟ فقلت: أبيض؛ لم تكن مجيباً، وإن كنّا نعلم من وجهٍ آخر أن البياض لا يحل إلّا جسماً، ولكن نقول دلالة الأبيض على الجسم بطريق الالتزام، وقد قدمنا أن المعتبر في دلالة الألفاظ طريق المطابقة والتضمّن، ولذلك لا يجوز الجواب عن الماهيّة بالخواصّ البعيدة، وإن كانت تدلّ بطريق الالتزام فلا يحسن أن يقال في جواب من يسأل عن ماهية الإنسان أنه الضحّاك، وفي جواب من يسأل عن ماهية المثلث أنه المساوية زواياه لقائمتين، وإن كان يدلّ بطريق الالتزام.

فإن قال قائل: قد ادّعيتم أن الماهيّة مهما حضرت في العقل كان جميع أجزائها حاضراً، وليس كذلك، فإنّا إذا علمنا الحادث فإنما نعلم شيئاً واحداً مع أن أجزاء ذاته كثيرة، إذ معناه وجود بعد العدم ففيه العلم بالوجود وبعدم ذلك الوجود، ويكون العدم سابقاً، وكون الوجود متأخراً وفيه العلم بالتقدم والتأخر وفيه العلم بالزمان لا محالة؛ فهذه المعلومات كلّها لا بدّ من حضورها في الذهن حتى تتمّ أجزاء حدّ الحادث، والناظر في الحادث لا تخطر له هذه التفاصيل وهو عالم به. فالجواب أن جميع الذاتيات المقومة للماهية لا بدّ أن تدخل مع الماهية في التصوّر، ولكن قد لا تخطر بالبال مفصلة، فكثير من المعلومات لا تخطر بالبال مفصّلة، ولكنها إذا أخطرت تمثلت وعلم أنها كانت حاصلة، فإن العالم بالحادث إن لم يكن عالماً بهذه الأجزاء وقدّر أنه لم يعلم إلّا الحادث ثم قيل له: هل علمت وجوداً أو عدماً أو تقدّماً أو تأخّراً؟ فلو قال: ما علمت؛ كان كاذباً فيه. ومن عرف الإنسان فقيل له: هل عرفت حيواناً أو جسماً أو حسّاساً أو شيئاً ذا طول وعرض وعمق وهو حدّ الجسم؟ فقال: ما عرفته؛ كان كاذباً. فنفهم من هذا أن هذه المعاني معلومة حاضرة في الذهن إلّا أنها لا تتفصّل إلّا إذا أخطرت مفصّلة، وإذا

فصّلت علم أن المعاني كانت معلومة من قبل؛ فافهم هذا فإنه دقيق في نفسه فقد نبّهنا على مثارين للشبهة في هذه القسمة بصيغة السؤال والجواب.

التعريف بالكليّات الخمسة

تكملة لهذه الجملة برسوم المفردات الخمس وترتيبها: أما الرسوم الجارية مجرى الحدود *فالجنس* يرسم بأنه كلّي يحمل على أشياء مختلفة الذوات والحقائق في جواب ما هو، *والفصل* يرسم بأنه كلّي يحمل *على الشيء في جواب أي شيء* هو في جوهره. والنوع بأحد المعنيين يرسم بأنه كلّي يحمل على أشياء لا تختلف إلّا بالعدد في جواب «ما هو»، وبالمعنى الثاني يرسم بأنه كلّي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملاً ذاتياً أولياً، والخاصّة ترسم بأنها كلّية تحمل على ما تحت حقيقة واحدة فقط حملاً غير ذاتي، والعَرَض العام يرسم بأنه كلّي يطلق على حقائق مختلفة.

ثم اعلم أن هذه الذاتيات التي هي أجناس وأنواع تترتب متصاعدة إلى أن تنتهي إلى جنس الأجناس، وهو الجنس العالي الذي ليس فوقه جنس، وتترتب متنازلة حتى تنحط إلى النوع الأخير الذي إن نزلت منه انتهت إلى الأشخاص والأعراض، ولا بدّ من انتهاء الجنس العالي في التنازل إلى نوع أخير إذ ليس يخرج عن النهاية، ولا بد من ارتفاع النوع الأخير في التصاعد إلى جنسٍ عالٍ لا يمكن مجاوزته إلّا بذكر العوارض واللوازم. فأما الذاتيات فتنتهي لا محالةَ والأنواع الأخيرة كثيرة، والأجناس العالية التي هي أعلى الأجناس زعم المنطقيون أنها عشرة: واحد جوهر وتسعة أعراض وهي: (الكم والكيف والمضاف والأين ومتى والوضع وله وأن يفعل وأن ينفعل). فالجوهر: مثل قولنا: إنسان وحيوان وجسم، والكمّ: مثل قولنا: ذو ذراع وذو ثلاثة أذرع، والكيف: مثل قولنا: أبيض وأسود، والمضاف: مثل قولنا: ضعف ونصف وابن وأب، والأين: مثل قولنا: في السوق وفي الدار، ومتى: مثل قولنا: في زمان كذا ووقت كذا، والوضع: مثل قولنا: متكئ وجالس، وأن يفعل: مثل قولنا: يحرق ويقطع، وأن ينفعل: مثل قولنا: يحترق ويتقطع، وله: مثل قولنا: مُتنعّل[1] ومُتطلّس[2] ومُتسلّح. وقد تجتمع هذه العشرة في شخص واحد في سياق كلام واحد كما تقول: إن الفقيه الفلاني الطويل الأسمر ابن فلان الجالس في بيته في سنة كذا يعلم ويتعلم وهو مُتطلّس. فهذه

(١) تَنعَّلَ فلان: لبس النعل.

(٢) تَطلَّسَ فلان: امحَّى أو خَفِيَ، وتَطلَّس بالطالسان أو الطيلسان: لبسه.

أجناس الموجودات والألفاظ الدالّة عليها بواسطة آثارها في النفس، أعني ثبوت صورها في النفس وهي العلم بها فلا معلوم إلّا وهو داخل في هذه الأقسام، ولا لفظ إلّا وهو دال على شيء من هذه الأقسام. فأما الأعمّ من جميعها فهو الموجود، وقد ذكرنا أنه ليس جنساً وينقسم بالقسمة الأولى إلى الجوهر والعرض، والعرض ينقسم إلى هذه الأقسام التسعة، فيكون المجموع عشرة، ولهذا مزيد تفصيل وتحقيق سيساق إليك في كتاب أقسام الوجود وأحكامه، فإنه بحث عن انقسام الموجودات، واللّه أعلم.

الفن الثالث

في تركيب المعاني المفردة، أو القضايا

اعلم أن المعاني إذا ركّبت حصل منها أصناف كالاستفهام[١] والالتماس[٢] والتمنّي[٣] والترجّي[٤] والتعجّب[٥] والخبر[٦]. وغرضنا من جملة ذلك الصنف الأخير وهو الخبر، لأن مطلبنا البراهين المرشدة إلى العلوم وهي نوع من القياس المركّب من المقدمات التي كلّ مقدمة منها خبر واحد يُسمّى قضية. والخبر هو الذي يقال لقائله: إنه صادق أو كاذب فيه بالذات لا بالعَرَض، وبه يحصل الاحتراز عن سائر الأقسام إذ المستفهم عمّا يعلمه قد يقال له لا تكذب، فإنه يعرض به إلى التباس الأمر عليه. وكذلك من يقول: يا زيد ويريد غيره لأنه يعتقد أن زيداً في الدار، فإذا قيل له: لا تكذب لم يكن ذلك تكذيباً في النداء بل في خبر اندرج تحت النداء ضمناً، فإذاً نَظرُنا في هذا الفنّ: في القضية وبيانها، بذكر أحكامها وأقسامها.

---

(١) الاستفهام: هو طلب فهم شيء لم يتقدم لك علم به بأداة من إحدى أدواته (هل، من، متى، . . .).

(٢) الالتماس: الطَّلَبُ؛ يقال: التمس الشيءَ: طلبه.

(٣) التمني: هو طلب حصول شيء محبوب لا يُرجى حصوله، إما لكونه مستحيلاً، وإما لكونه بعيد التحقق والحصول.

(٤) الترجي: هو طلب الممكن المرغوب فيه، أو تَوقُّع الأمر المحبوب، وغير المحبوب، وأهم أدواته: لَعلَّ، عَسَى.

(٥) التَّعجُّبُ: هو صيغة للتعبير عن الدهشة والانفعالات إزاء أمرٍ ما بواحدٍ من شكليه: ما أكرم فلان، أو أكرم به.

(٦) الخبر: هو ما احتمل الصدق والكذب لذاته، والقول لذاته: لتدخل فيه الأخبار الواجبة الصدق كأخبار اللّه سبحانه وتعالى، وأخبار رسله؛ والواجبة الكذب كأخبار المتنبئين في دعوى النبوة، والبديهيات المقطوع بصدقها أو كذبها. فكل هذه إذا نُظر إليها لذاتها من دون اعتبارات أخرى احتملت أحد الأمرين؛ أما إذا نُظر فيها إلى خصوصية في المُخبر أو في الخبر، تكون متعينة لأحدهما.

القضية الحملية والقضية الشرطية المتصلة، والقضية الشرطية المنفصلة

القسمة الأولى: إن القضيّة باعتبار ذاتها تنقسم إلى جزأين مفردين: أحدهما خبر، والآخر مُخبَر عنه، كقولك: زيد قائم، فإن زيداً مُخبَر عنه والقائم خبر، وكقولك: العالم حادث، فالعالم مُخبَر عنه والحادث خبر. وقد جرت عادة المنطقيين بتسمية الخبر محمولاً والمُخبَر عنه موضوعاً[1]، فلننزل على اصطلاحهم فلا مشاحّة في الألفاظ. ثم إذا قلنا: الشكل محمول على المثلّث، فإن كلّ مثلّث شكل فلسنا نعني به أن حقيقة المثلّث حقيقة الشكل، ولكن معناه أن الشيء الذي يقال له مثلث فهو بعينه يقال له شكل، سواء كان حقيقة ذلك الشيء كونه مثلّثاً أو كونه شكلاً أو كونه أمراً ثالثاً، فإنّا إذا أشرنا إلى إنسان وقلنا: هذا الأبيض طويل، فحقيقة المشار إليه كونه إنساناً لا هذا الموضوع وهو الأبيض ولا هذا المحمول وهو الطويل. وإذا قلنا: هذا الإنسان أبيض، فالموضوع هو الحقيقة. فإذن لسنا نعني بالمحمول إلّا القدر الذي ذكرناه من غير اشتراط، فلنفهم حقيقته فهذا أقلّ ما تنقسم إليه القضية الحملية. والقضايا باعتبار وجوه تركيبها ثلاثة أصناف:

الأول: الحملي، وهو الذي حكم فيه بأنه معنى محمول على معنى أو ليس بمحمول عليه كقولنا: العالم حادث ـ العالم ليس بحادث؛ فالعالم موضوع والحادث محمول يسلب مرة ويثبت أخرى. وقولنا: ليس هو حرف سلب، إذا زيد على مجرّد ذكر ذات الموضوع والمحمول صار المحمول مسلوباً عن الموضوع.

الصنف الثاني: ما يُسمّى شرطياً متّصلاً كقولنا: إن كان العالم حادثاً فله مُحدث، سُمّي شرطياً لأنه شرط وجود المقدم لوجود التالي بكلمة الشرط، وهو إن وإذا وما يقوم مقامهما. فقولنا: إن كان العالم حادثاً يُسمّى مقدماً، وقولنا: فله محدث، يُسمّى تالياً، وهو الذي قرن به حرف الجزاء الموازي للشرط. والتالي يجري مجرى المحمول ولكن يفارقه من وجهٍ، وهو أن المحمول ربما يرجع في الحقيقة إلى نفس الموضوع، ولا يكون شيئاً مفارقاً له ولا متّصلاً به على سبيل اللزوم والتبعية، كقولنا: الإنسان حيوان والحيوان محمول وليس مفارقاً، ولا ملازماً تابعاً. وأما قولنا: فله محدث، فهو شيء آخر لزم اتصاله وإقرانه بوصف الحدوث، لا أنه يرجع إلى نفس العالم. والشرطية المتصلة إذا حللتها رجعت بعد

---

(١) يسمي البلاغيون الخبر (المحمول): مسنداً، والمخبر عنه (الموضوع): مسنداً إليه. ويسمي النحويون الموضوع مبتدأ، والمحمول خبراً.

حذف حرفي الجزاء والشرط منها إلى حمليتين، ثم ترجع كلّ حملية إلى محمول مفرد وموضوع مفرد، فالشرطية أكثر تركيباً لا محالة إذ لا تنحلّ في أول الأمر إلى البسائط، بل تنحلّ إلى الحمليات أولاً ثم إلى البسائط ثانياً.

الصنف الثالث: ما يُسمّى شرطياً منفصلاً كقولنا: العالم إما حادث وإما قديم، فهما قضيتان حمليتان جمعتا وجعلت إحداهما لازمة الانفصال للأخرى، وكانت فيما قبل (الشرطي المتصل) لازمة الاتصال ولأجله سُمّي منفصلاً. والمتكلمون يُسمّون هذا سبراً وتقسيماً. ثم هذا المنفصل قد يكون محصوراً في جزأين كما ذكرنا، وقد يكون في ثلاثة أو أكثر كقولنا: هذا العدد إما مثل هذا العدد أو أقل أو أكثر، فهو مع كونه ذا ثلاثة محصور. وربما تكثر الأجزاء بحيث لا يكون داخلاً في الحصر كقولنا: هذا إما أسود أو أبيض، وفلان إما بمكّة أو ببغداد.

ثم ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما يمنع الجمع والخلوّ جميعاً كقولنا: العالم إما حادث أو قديم، فإنه يمنع اجتماع القدم والحدوث والخلو من أحدهما، أي لا يجوز كلاهما ويجب أحدهما لا محالة.

والثاني: ما يمنع الجمع دون الخلوّ، كما إذا قال قائل: هذا حيوان وشجر، فتقول: هو إما حيوان وإما شجر، أي لا يجتمعان جميعاً، وإن جاز أن يخلو عنهما بأن يكون حماراً مثلاً.

والثالث: ما يمنع الخلّوّ ولا يمنع الجمع كما إذا أخذت بدل أحد الجزأين لازمه لا نفسه، بأن قُلت مثلاً: إما أن يكون زيد في البحر وإما ألّا يغرق، فإن هذا يمنع الخلوّ ولا يمنع الجمع، إذ يجوز أن يكون في البحر ولا يغرق، ولا يجوز أن يخلو من أحد القسمين؛ وسببه أنك أخذت نفي الغرق الذي هو لازم كونه في البرّ وهو أعمّ منه، فإن الذي في البحر أيضاً قد لا يغرق، وكان أصل التقسيم يقتضي أن يقال: إما أن يكون في البحر وإما أن يكون في البرّ، فكان يمتنع به الجمع والخلوّ جميعاً، ولكن عدم الغرق لازم لكونه في البرّ ثم ليس مساوياً بل هو أعمّ فلم يبعد أن يتناول كونه في البحر فيؤدي إلى الاجتماع. فهذه أمور متشابهة لا بدّ من تحقيق الفرق بينها. فلا معنى لنظر العقل إلّا درك انقسام الأمور المتشابهة في الظاهر، ودرك اجتماع الأمور المفترقة في الظاهر، فإن الأشياء تختلف في أمور وتشترك في أمور، وإنما شأن العقل أن يميّز بين ما يشترك فيه وما يفترق فيه، وذلك بهذه التقسيمات التي نحن في سياقها، فهذا وجه قسمة القضايا باعتبار

أجزائها في الحلّ والتركيب إلى أصنافها من الحمل والاتصال والانفصال.

القضية السالبة والقضية الموجبة

القسمة الثانية للقضية باعتبار نسبة محمولها إلى موضوعها بنفي أو إثبات:
اعلم أن كلّ قضيّة من هذه الأصناف الثلاثة تنقسم إلى سالبة وموجبة، ونعني بهما النافية والمثبتة، فالإيجاب الحملي مثل قولنا: الإنسان حيوان، ومعناه أن الشيء الذي نفرضه في الذهن إنساناً، سواء كان موجوداً أو لم يكن موجوداً، يجب أن نفرضه حيواناً ونحكم عليه بأنه حيوان من غير زيادة وقت وحال، بل على ما يعمّ الموقت ومقابله والمقيد ومقابله، بل قولنا: إنه حيوان في كلّ حال أو حيوان في بعض الأحوال كلامان متصلان بزيادتين على مطلق قولنا: إنه حيوان، هذا ما اللفظ صريح فيه وإن كان لا يبعد أن يسبق إلى الفهم العموم بحكم العادة، لا سيما إذا انضمت إليه قرينة حال الموضوع. وأما السلب الحملي فهو مثل قولنا: الإنسان ليس بحيوان. وأما الإيجاب المتّصل فهو مثل قولنا: إن كان العالم حادثاً فله مُحدِث، والسلب ما يسلب هذا اللزوم، والاتصال كقولنا: ليس إن كان العالم محدثاً فله مُحدث. والإيجاب المنفصل مثل قولنا: هذا العدد إما مُساوٍ لذلك العدد أو مفاوت له، والسلب ما يسلب هذا الانفصال وهو قولنا: ليس هذا العدد إما مُساوياً لذلك العدد أو مفاوتاً له. ومقصود هذا التقسيم منع الخلوّ، فالسلب له هو الذي يسلب منع الخلوّ ويشير إلى إمكانه.

القضية غير المحصلة أو المعدولة

فإن قال قائل: قولنا: زيد غير بصير سالبة أو موجبة؛ فإن كانت موجبة فما الفرق بينه وبين قولنا: زيد ليس بصيراً؟ وإن كانت سالبة فما الفرق بينه وبين قولنا: زيد أعمى وهي موجبة؟ ولا معنى لقولنا: غير بصير إلّا معنى هذا الإيجاب، ولذلك لا يتبيّن في الفارسية فرق بين قولنا: «زيد كوراست» وبين قولنا: «زيد نابيناست» وكذا قولنا: «زيد نادانست» إذ المفهوم منه أنه جاهل والصيغة صيغة النفي. قلنا: هذا موضع مزلّة قدم والاعتناء ببيانه واجب، فإن مَنْ لا يُميّز بين السالب والموجب كثر غلطه في البراهين، فإنّا سنبيّن أن القياس لا ينتظم من مقدمتين سالبتين بل لا بدّ أن يكون إحداهما موجبة حتى ينتج. ومن القضايا ما صيغتها صيغة السلب ومعناها معنى الإيجاب فلا بدّ من تحقيقها؛ فنقول: قولنا: زيد غير بصير قضية موجبة كترجمته بالفارسية، وكأن

الغير مع البصير جعلا شيئاً واحداً وعبّر به عن الأعمى، فالغير بصير بجملته معنى واحداً يوجب مرة فيقال: زيد غير بصير، ويسلب أخرى فيقال: زيد ليس غير بصير؛ ولنخصّص هذا الجنس من الموجبة باسم آخر، وهو المعدولة أو غير المحصّلة وكأنها عُدِلَ[١] بها عن قانونها فأبرزت في صيغة سلب وهي إيجاب، وتصيير حرف السلب مع المسلوب ككلمة واحدة كثيرة في الفارسية، مثل «نادان ونابينا وناتوان» بدل عن الأعمى والجاهل والعاجز. وأمارة[٢] كونها موجبة في الفارسية أنها تردف بصيغة الإثبات، فيقال: فلان «نابيناست»، وإذا سلبت قيل: «بينانيست» فيكون الحكم بصيغة السلب، وكانت المطابقة بين اللفظ والمعنى في اللغة تقتضي ثلاثة ألفاظ في كلّ قضية: واحد للموضوع وواحد للمحمول، وواحد لربط المحمول بالموضوع كما في الفارسية[٣]، لكن في اللغة العربية اقتصر كثيراً على لفظين فقيل مثلاً: زيد بصير، والأصل أن يقال: زيد هو بصير بزيادة حرف الرابطة، فإذا قدم حرف الرابطة على غير فقيل: زيد هو غير بصير، صار زيد من جانب موضوعاً، وغير بصير من جانب آخر محمولاً، ولفظ هو متخلل بينهما رابطاً لأحدهما بالآخر فيكون إيجاباً؛ فإن أردت السلب قلت: زيد ليس هو بصيراً، فيكون البصير هو المحمول، وليس هو حرف سلب والرابطة بين السلب والمحمول، وكذلك تقول: زيد ليس هو غير بصير، فتكون الرابطة قبل أجزاء المحمول متصلة به، فهذا وجه التنبيه على هذه الدقيقة[٤].

فإن قيل: فقولنا غير بصير وقولنا أعمى متساويان، أو أحدهما أعمّ من الآخر. قلنا: هذا يختلف باللغات، وربما يظنّ أن قولنا: غير بصير أعمّ حتى يصحّ أن يُوصف به الجماد، وأما الأعمى فلا يمكن أن يوصف به إلّا من يمكن أن يكون له البصر، وبيان ذلك محال على اللغة، فلا يخلط بالفنّ الذي نحن بصدده وإنما غرضنا تمييز السلب عن الإيجاب، فإن الإيجاب لا يمكن إلّا على ثابت متمثل في وجود أو وهم. وأما النفي فيصح عن غير الثابت سواء كان كونه غير ثابت واجباً أو غير واجب.

---

(١) عُدِلَ بها: مِيلَ أو حِيدَ.

(٢) الأمارة: العلامة.

(٣) تُلحظ هنا معرفة الغزالي باللغة الفارسية، وقدرته على المقارنة بينها وبين اللغة العربية في المسألة التي يبحثها.

(٤) الدقيقة: مؤنث الدقيق: الأمر الغامض الخفيّ المعنى الذي لا يفهمه إلّا الأذكياء.

القضيّة الكليّة والقضيّة الجزئيّة

القسمة الثالثة للقضيّة باعتبار عموم موضوعها أو خصوصه: اعلم أن موضوع القضايا إما شخصي فتكون شخصية كقولنا: زيد كاتب زيد ليس بكاتب، وإما كلّي فتكون كلّية. والكلّية إما مهملة كقولنا: الإنسان في خُسْر[1]، الإنسان ليس في خُسْر. وسمّيناها مهملة لأنه لم يتبين فيها وجود المحمول لكليّة الموضوع أو لبعضه، وإما محصورة وهي التي بيّن فيها أن الحكم لكلّه كقولنا: كلّ إنسان حيوان، أو ذكر أنه لبعضه كقولنا: بعض الحيوان إنسان، فإذن القضية بهذا الاعتبار أربعة: شخصية، ومهملة، ومحصورة كلّية، ومحصورة جزئية. والقضية تقسم إلى هذه الأقسام، سالبة كانت أو موجبة، شرطية كانت أو حملية، متصلة كانت الشرطية أو منفصلة، واللفظ الحاصر يُسمّى سوراً، كقولنا في الموجبة الكلّية: كلّ إنسان حيوان، وقولنا في الموجبة الجزئية بعض الحيوان إنسان، وكقولنا في السالبة الكلية: لا واحد من الناس بحجر، وكقولنا في السالبة الجزئية: ليس بعض الناس كاتباً، أو ليس كلّ إنسان كاتباً، فإن فحواهما واحد.

فإن قلت: فالألف واللام إذا كانتا للاستغراق فقول القائل: الإنسان في خُسْرٍ كلّية، فكيف سمّيناها مهملة؟

فاعلم أنه إن ثبت ذلك في لغة العرب وجب طلب المهمل من لغة أخرى، وإن لم يثبت فهو مهمل إذ يحتمل الكلّ ويحتمل الجزء، وتكون قوة المهمل قوة الجزئي لأنه بالضرورة يشتمل عليه. وأما العموم فمشكوك فيه، وليس من ضرورة ما يصدق جزئياً ألا يصدق كلّيًا، فليحذر عن المهملات في الأقيسة إذا كان المطلوب منها نتيجة كلّية، كما يقول الفقيه مثلاً: المكيل ربوي والجصّ مكيل فكان ربوياً، فيقال: قولك المكيل مهمل، فإن أردت الكلّ فممنوع وإن أردت به الجزء فينتج أن بعض المكيل ربوي، فإذا قلت: بعض المكيل ربوي والجصّ مكيل فكان ربوياً، لم يلزمه النتيجة إذ يحتمل أن يكون من البعض الآخر الذي ليس بربوي.

فإن قلت: فكيف يكون الحصر والإهمال في الشرطيات؟ فافهم أنك مهما قلت: كلّما كان الشيء حادثاً فله مُحدِث، أو قلت دائماً: إما أن يكون الشيء حادثاً أو قديماً، فقد حصرت الحصر الكلّي الموجب. وإذا قلت ليس البتّة إذا كان الشيء موجوداً فهو في جهة وليس البتّة إذا كان البيع صحيحاً فهو لازم، فقد سلبت الاتصال وحصرت. وسائر نظائر هذا يمكنك قياسها عليه.

---

(١) هذا من قول اللّه تعالى: ﴿والعَصْرِ إنَّ الإنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ [العصر: ١].

القسمة الرابعة للقضيّة باعتبار جهة نسبة المحمول إلى الموضوع بالوجوب أو الجواز أو الامتناع: اعلم أن المحمول في القضيّة لا يخلو إما أن تكون نسبته إلى الموضوع نسبة الضروري الوجود في نفس الأمر، كقولك: الإنسان حيوان، فإن الحيوان محمول على الإنسان ونسبته إليه نسبة الضروري الوجود، وإما أن تكون نسبته إليه نسبة الضروري العدم كقولنا: الإنسان حجر فإن الحجرية محمولة، ونسبتها إلى الإنسان نسبة الضروري العدم، وإما ألّا يكون ضرورياً لا وجوده ولا عدمه كقولنا: الإنسان كاتب الإنسان ليس بكاتب، ولنسمّ هذه النسبة مادة الحمل، فالمادة ثلاثة: الوجوب والإمكان والامتناع. والقضية بهذا الاعتبار إما مطلقة وإما مقيدة، والمقيدة ما نصّ فيها بأن المحمول للموضوع ضروري أو ممكن أو موجود على الدوام لا بالضرورة[1]. والمطلق ما لم يتعرض فيه إلى شيء من ذلك، فإن هذه الأمور زائدة على ما يقتضيه مجرّد الحمل والقضيّة الضروريّة تنقسم إلى ما لا شرط فيه كقولنا: اللّه حيٌّ، فإنه لم يزل ولا يزال كذلك، وإلى ما شرط فيه وجود الموضوع كقولنا: الإنسان حيٌّ، فإنه ما دام موجوداً فهو كذلك، فوجود الموضوع مشروط فيه ولا يفارق هذا المشروط الضروري الأول في جهة الضرورة، وإنما يفارق في دوام الموضوع لذاته أزلاً وأبداً ووجوب وجوده لنفس حقيقته، ولنسمّ هذا بالضروري المطلق.

فأما الضروري المشروط فثلاثة:

الأول: ما يشترط فيه دوام وجود الموضوع ومثاله ما تقدّم.

الثاني: ما شرط فيه دوام كون الموضوع موصوفاً بعنوانه كقولنا: كلّ مُتحرّك مُتغيّر، فإنه مُتغيّر ما دام مُتحرّكاً لا ما دام ذات المُتحرّك موجوداً فحسب. والفرق بين هذا وبين قولنا: الإنسان حيٌّ أن الشرط في الحيّ ذات الإنسان، والشرط ههنا ليس هو ذات المُتحرّك فقط، بل ذات المُتحرّك له ذات وجوهر من كونه فرساً أو سماء أو ما شئت أن تسميه ويلحقه أنه مُتحرِّك، وذاك الذات هو غير المُتحرِّك، وليس الإنسان كذلك.

الثالث: ما يشترط فيه وقت مخصوص إما مُعيّن أو غير مُعيّن، فإن قولنا: القمر بالضرورة مُنخسف مُقيّد بوقت مُعيّن، وهو وقت وقوعه في ظلّ الأرض محجوباً بذلك عن ضوء الشمس، وقولنا: الإنسان بالضرورة مُتنفس فمعناه أنه في بعض الأوقات، وذلك الوقت غير مُتعيّن.

---

(١) فرض أرسطو على القضية إدخال ألفاظ: واجب، وممكن، وممتنع، وتجنّب الغزالي فعل ذلك.

فإن قال قائل: وهل يتصوّر دائم غير ضروري؟ قلنا: نعم. أما في الأشخاص فظاهر كالزنجي، فإنك قد تقول: إنه أسود البشرة ما دام موجود البشرة وليس السواد لبشرته ضرورياً ولكنه قد اتفق وجوده لها على الدوام، ولنسمّ هذه القضية وجودية. وأما في الكلّيات فكقولنا: كلّ كوكب إما شارق أو غارب، فإنه في كل ساعة كذلك وليس ذلك ضرورياً في وجود ذاته إذ ليس كالحيوان للإنسان فافهم.

القسمة الخامسة للقضيّة باعتبار نقيضها: اعلم أن فهم النقيض في القضيّة تمسّ إليه الحاجة في النظِر، فربّما لا يدلّ البرهان على شيء ولكن يدلّ على إبطال نقيضه، فيكون كأنه قد دلّ عليه. وربما يوضع في مقدمات القياس شيء فلا يعرف وجه دلالته، ما لم يردّ إلى نقيضه، فإذا لم يكن النقيض معلوماً لم تحصل هذه الفوائد، وربما يظنّ أن معرفة ذلك ظاهرة وليس كذلك، فإن التساهل فيه مثار الغلط في أكثر النظريات. والقضيتان المتناقضتان هما المختلفتان بالإيجاب والسلب، على وجه يقتضي لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة، فإنّا إذا قلنا: العالم حادث وكان صادقاً كان قولنا العالم ليس بحادث كاذباً، وكذا قولنا: قديم إذا عنينا بالقديم نفي الحادث؛ فمهما دلّلنا على أحدهما فقد دلّلنا على الآخر، ومهما قلنا: أحدهما فكأنّا قد قلنا الآخر، فهما متلازمان على هذا الوجه ولكن للتناقض شروط ثمانية، فإذا لم تراع الشروط لم يحصل التناقض:

الأول: أن تكون إحدى القضيتين سالبة والأخرى موجبة، كقولنا: العالم حادث، العالم ليس بحادث؛ فإنّا إن قلنا: العالم حادث العالم حادث، فلا يتناقضان.

الثاني: أن يكون موضوع المقدمتين واحداً فإذا تعدّد لم يتناقضا، كقولنا: العالم حادث والباري ليس بحادث، فإنهما لا يتناقضان وإنما يشكل هذا في لفظ مشترك، فإنا نقول: العين أصفر، العين ليس بأصفر، ونريد بإحداهما الدينار وبالآخر العضو الباصر. ونقول في الفقه: «الصغيرة مُوَلًّى عليها في بُضْعِها»[١] الصغيرة ليس مُوَلًّى عليها في بُضْعها، ونريد بإحداهما الثَّيِّب[٢]، وبالأخرى البِكْر على منهاج إرادة الخاصّ بالعام، ويكون الموضوع متعدداً فلا يحصل التناقض.

الثالث: أن يكون المحمول واحداً، فإن قولنا: الإنسان مخلوق، الإنسان ليس بحجر لا يتناقضان، ويشكل ذلك في المحمول المشترك، كقولنا: المُكْرَه

(١) مُولًّى عليها: أي يقوم بتزويجها وليٌّ مُجبر. البُضْعُ: الزواج، أو العَقْد، أو المَهْر، أو الفَرْج.
(٢) الثَّيِّبُ: التي سبق أن تزوّجت (غير العذراء).

على القتل مختار والمُكْرَه على القتل ليس بمختار ولكنه مُضطر، ولا يتناقضان فإن المختار يطلق على معنيين مختلفين فهو مشترك، فقد يُراد به القادر على الترك وقد يراد به الذي يقدم على الشيء لشهوته وانبعاث داعية من ذاته. ومهما كان اللفظ مشتركاً كان الموضوع أو المحمول أكثر من واحد في الحقيقة، وفي الظاهر يظنّ أنه واحد، والعبرة للحقيقة لا لظاهر اللفظ.

الرابع: ألَّا يكون المحمول في جزأين مختلفين من الموضوع كقولنا: النوبي أبيض، النوبي ليس بأبيض أي هو أبيض الأسنان وليس بأبيض البشرة. وفي الفقه نقول: «السارق مقطوع السارق ليس بمقطوع» أي مقطوع اليد ليس بمقطوع الرجل والأنف.

الخامس: ألَّا يختلف ما إليه الإضافة في المضافات، كقولنا: الأربعة نصف الأربعة ليست نصفاً أي هي نصف الثمانية وليست نصف العشرة، فلا تناقض. وكذلك قولنا: زيد أب زيد ليس بأب، أي أب لعمرو، وليس بأب لخالد. وفي الفقه نقول: «المرأة مُوَلًّى عليها المرأة ليس مُولًّى عليها» أي مُولًّى في البُضْع لا في المال، وقد يضاف إلى البُضْع كلاهما ولا تناقض من جهة اشتراك لفظ المحمول، فإن أبا حنيفة[1] يقول: مُولًّى عليها إذ يتولى الولي نكاحها شرعاً استحباباً أو إيجاباً، وليس مُوَلًّى عليها أي تستقل بنفسها ولا تُجْبَر على العقد. وهذه المعاني يجب مراعاتها لا للنقيض فقط، ولكن لجميع أنواع القياس أيضاً. وعلى ذلك فقول بعض فقهاء الشافعية: المرأة مُوَلًّى عليها فلا تلي أمر نفسها، نتيجة غير لازمة فإن أبا حنيفة يقول: قولكم إنها مُوَلًّى عليها إن أردتم به أنها لا تلي أمر نفسها أو الولي يجبرها، فهذا عين المطلوب في محلّ النزاع، فجعله مقدمة في القياس مصادرة وإن أريد به أن الولي يتولى عقدها استحباباً أو إيجاباً، فلا يلزم من هذا ألَّا ينعقد عقدها إذا تعاطته على خلاف الاستحباب.

السادس: ألَّا يكون نسبة المحمول إلى الموضوع على جهتين مختلفتين، كقولنا: الماء في الكوز مُرٍ مُطهّر وليس بِمُرْوٍ ولا مُطهِّر، ونريد أنه مُرْوٍ بالقوة وليس بِمُرْوٍ بالفعل، ولاختلاف جهة الحمل لم يتناقض الحكمان. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[2] وهو نفي للرمي وإثبات له، ولكن

---

(١) هو أبو حنيفة، النعمان بن ثابت التيمي، الكوفي: إمام الحنفية، الفقيه، المجتهد، المُحقّق، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السُنَّة. ولد ونشأ بالكوفة، وتوفي في السجن ببغداد سنة ١٥٠هـ / ٧٦٧م. (تاريخ بغداد: ١٣/ ٣٢٣؛ البداية والنهاية: ١٠/ ١١٠).

(٢) سورة الأنفال، الآية: ١٧.

ليست جهة النفي جهة الإثبات فلم يتناقضا، وهذا أيضاً مما يغلط كثيراً في الفقهيات.

السابع: ألّا يكون في زمانين مختلفين كقولنا: الصبي له أسنان، ونعني به بعد الفطام، والصبي لا أسنان له ونعني به في أول الأمر. ونقول في الفقه: الخمر كانت حراماً، ونعني به في الأعصار السابقة، وكانت حلالاً، ونعني به قبل نزول التحريم. وبالجملة ينبغي ألّا تخالف إحدى القضيتين الأخرى إلّا في الكيف فقط، فتسلب إحداهما ما أوجبته الأخرى على الوجه الذي أوجبته. وعن الموضوع الذي وضعته بعينه على ذلك النحو وفي ذلك الوقت وبتلك الجهة فإذ ذاك يقتسمان الصدق والكذب، فإن تخلّف شرط جاز أن يشتركا في الصدق أو في الكذب.

الثامن: وهذا في القضية التي موضوعها كلّي على الخصوص، فإنه يزيد في التي موضوعها كلّي أن تختلف القضيتان بالجزئية والكلّية مع الاختلاف في السلب والإيجاب، حتى يلزم التناقض لا محالة، وإلّا أمكن أن تصدقا جميعاً كالجزئيتين في مادة الإمكان مثل قولنا: بعض الناس كاتب بعض الناس ليس بكاتب، وربما كذبتا جميعاً كالكلّيتين في مادة الإمكان كقولنا: كلّ إنسان كاتب وليس واحد من الناس كاتباً؛ فالتناقض إنما يتم في المحصورات بعد الشروط التي ذكرناها إن كانت إحدى القضيتين كلّية والأخرى جزئية، ليكون تناقضها ضرورياً، ولنمتحن المواد كلّها ولنضع الموجبة أولاً كلّية فنقول: كلّ إنسان حيوان، ليس بعض الناس بحيوان؛ كلّ إنسان كاتب، ليس بعض الناس بكاتب؛ كلّ إنسان حجر، ليس بعض الناس بحجر؛ فنجد لا محالة إحدى القضيتين صادقة والأخرى كاذبة. ولنمتحن السالبة الكلّية فنقول: ليس واحد من الناس حيواناً، بعض الناس حيوان؛ ليس واحد من الناس بحجر، بعض الناس حجر؛ ليس واحد من الناس بكاتب، بعض الناس كاتب؛ فبالضرورة تقتسمان الصدق والكذب في جميع المواد. فإن قيل: فالكلّيتان في مادة الوجوب والامتناع أيضاً تقتسمان الصدق والكذب قلنا: نعم ولكن لا يعرف ذلك إلّا بعد معرفة نسبة المحمول إلى الموضوع أنه ضروري أم لا. وإذا راعيت الشرط الذي ذكرناه علمت التناقض قطعاً، وإن لم تعرف تلك النسبة فإنه كيفما كان الأمر يلزم التناقض.

القسمة السادسة للقضيّة باعتبار عكسها: اعلم أنّا نعني بالعكس أن يجعل المحمول من القضية موضوعاً والموضوع محمولاً مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق بحاله، فإن لم يبق الصدق سُمّي انقلاباً لا انعكاساً والقضايا في عنصرها أربعة:

الأولى: السالبة الكلّية وتنعكس مثل نفسها بالضرورة فإنك تقول: لا إنسان

واحد طائر ويلزم أنه لا طائر واحد إنسان، ونقول: لا طاعة واحدة معصية فيلزم أنه لا معصية واحدة طاعة، ولزوم هذا ظاهر ولكن تحريره أنهُ إن لم يلزم أنهُ لا طائر واحد إنسان، فإنما لا يلزم لأنهُ يمكن أن يكون بعض الطائر إنساناً، فإن أمكن ذلك بطل قولنا: لا إنسان واحد طائر لأن ذلك الطائر يكون إنساناً، فيكون ذلك الإنسان طائراً، فيرتفع الصدق من قولنا: لا إنسان واحد طائر، وقد وضعتها صادقة.

والثانية: الموجبة الكلّية وتنعكس موجبة جزئية، فقولنا: كلّ إنسان حيوان ينعكس إلى أن بعض الحيوان إنسان، ولا ينعكس كلّياً لأن المحمول وهو الحيوان يمكن أن يكون أعمّ من الموضوع، فيفضل طرف منه عن الموضوع الذي هو الإنسان في مثالنا، فلا يمكن أن يقال: كلّ حيوان إنسان إذ من الحيوانات غير الإنسان كالفرس ونحوه من سائر الأنواع الأخرى.

والثالثة: السالبة الجزئية، وهي لا تنعكس أصلاً، فإنّا نقول: حيوان ما ليس بإنسان فهو صادق وعكسه إنسان ما ليس بحيوان غير صادق، ولا قولنا: كلّ إنسان ليس بحيوان يصحّ أن يكون عكساً لهذه، فلا تنعكس لا إلى كلّية ولا إلى جزئية.

والرابعة: الموجبة الجزئية وتنعكس مثل نفسها، أعني موجبة جزئية فقولنا: بعض الناس كاتب يلزم منه أن بعض الكاتب إنسان. فإن قلت: إنه يلزم منه أن كلّ كاتب إنسان؛ فاعلم أن ذلك ليس يلزم من الإيجاب الجزئي من حيث إنهُ إيجاب جزئي، بل من حيث عرفت من خارج أنه لا كاتب سوى الإنسان، وإلّا فمن الموجبة الجزئية ما لا يصدق انعكاسه كلّياً إذ تقول بعض الإنسان أبيض ولا يمكنك أن تقول كلّ أبيض إنسان، بل اللازم بعض الأبيض إنسان. ولأجل كون الأمثلة مغلطة في ذلك عدل المنطقيون من الأمثلة المكشوفة إلى المُبهمات وأعلموها بالحروف المعجمة[1]، وجعلوا المحمول معرّفاً بالباء والموضوع بالألف، وقالوا: كلّ (اب) أي هما شيئان مبهمان مختلفان سمّيناهما بهذين الاسمين، فيلزم منه بعض (ب ا) فقولنا: لا شيء من (اب) يلزم منه بعض (ب ا) وإيضاح ذلك بيِّن فلسنا نُطْنِبُ، وإنما افتقرنا إلى معرفة العكس، فإن بعض المقاييس يظهر وجه إنتاجها بالعكس، وربما ينتج القياس شيئاً ومطلوبنا عكسه، فيستبين بهذا أنه مهما أنتج القياس لنا سالبة كلّية فقد أنتج أيضاً عكسها، وكذا في سائر الأقسام، واللّه أعلم بالصواب.

---

(١) يقال: عجم الحرف، والكتاب عَجْماً: إزال إبهامه بالنَّقْطِ والشَّكْلِ.

كتاب القياس

اعلم أنّا إذا فرغنا من مقدمات القياس وهو بيان المعاني المفردة ووجوه دلالة الألفاظ عليها، وكيفية تأليف المعاني بالتركيب الخبري المشتمل على الموضوع والمحمول المُسمّى قضيّة وأحكامها وأقسامها، فجدير بنا أن نخوض في بيان القياس فإنه التركيب الثاني، لأنه نظر في تركيب القضايا ليصير قياساً كما كان الأول نظراً في تركيب المعاني ليصير قضيّة. وهذا هو التركيب الواجب في المركبات. فباني البيت ينبغي له أن يسعى أولاً للجمع بين المفردات، أعني الماء والتراب والتبن، فيجمعها على شكلٍ مخصوصٍ ليصير لَبِناً، ثم يجمع اللَّبِنَات فيركّبها تركيباً ثانياً؛ كذلك ينبغي أن يكون صنيع الناظر في كلّ مركّب، وكما أن اللَّبِن لا يصير لَبِناً إلّا بمادة وصورة، المادة التراب وما فيه، والصورة هو التربيع الحاصل بحصره في قالبه، كذلك القياس المركّب له مادة وصورة، المادة هي المقدمات اليقينية الصادقة، فلا بدّ من طلبها ومعرفة مداركها، والصورة هي تأليف المقدمات على نوع من الترتيب مخصوص ولا بدّ من معرفته؛ فانقسم النظر فيه إلى أربعة فنون: المادة والصورة والمغلطات في القياس، وفصول متفرقة هي من اللواحق.

النظر الأول

في صورة القياس

والقياس أحد أنواع الحجج، والحُجّة هي التي يُؤتى بها في إثبات ما تمسّ الحاجة إلى إثباته من العلوم التصديقية، وهي ثلاثة أقسام: قياس واستقراء وتمثيل. والقياس أربعة أنواع: حملي وشرطي متّصل وشرطي منفصل وقياس خلف، ولنسمّ الجميع أصناف الحجّة. وحدّ القياس[1]: أنه قول مُؤلّف إذا سلم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر اضطراراً وإذا أوردت القضايا في الحُجّة سُمّيت عند ذلك مقدمات. وتُسمّى قضايا قبل الوضع، كما أن القول اللازم عنه يُسمّى قبل اللزوم مطلوباً وبعد اللزوم نتيجة. وليس من شرطٍ في أن يُسمّى قياساً أن يكون مسلّم القضايا بل من شرطه أن يكون بحيث إذا سلمت قضاياه لزم منها النتيجة، وربما تكون القضايا غير واجبة التسليم ونحن نُسمّيه قياساً لكونه بحيث لو سلم للزمت النتيجة. فلنبدأ بالحملي من أنواع القياس والحجج.

الصنف الأول: القياس الحملي

القسمة الأولى له باعتبار أجزائه: قد يُسمّى قياساً اقترانياً، وقد يُسمّى جزمياً. وهو مركب من مقدمتين مثل قولنا: كلّ جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث فيلزم منه أن كلّ جسم محدث؛ فهذا القياس مركب من مقدمتين، وكلّ مقدمة تشتمل على موضوع ومحمول، فيكون مجموع الآحاد التي تنحلّ إليه هذه المقدمات أربعة، إلّا أن واحداً منها يتكرّر فالمجموع إذن ثلاثة وهو أقلّ ما ينحلّ إليه قياس، إذ أقلّ ما يلتئم منه القياس مقدمتان، وأقلّ ما ينتظم منه المقدمة معنيان: أحدهما موضوع والآخر محمول. ولا بدّ أن يكون واحد مكرّراً مشتركاً في المقدمتين، فإنه

---

(١) عرّف ابن سينا القياس بقوله: «هو قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها قول آخر غيرها اضطراراً». وإذا كان بيناً لزومه يسمى قياساً كاملاً، وإذا احتاج إلى بيان فهو غير كامل. (الملل والنحل: ٢/ ١٩٦).

إن لم يكن كذلك تباينت المقدمتان ولم يتداخلا ولم تلزم من ازدواجهما النتيجة. فإذا قلت: كلّ جسم مؤلف ولم تتكلم في المقدمة الثانية عن الجسم ولا عن المؤلف، بل قلت مثلاً: كلّ إنسان حيوان لم تلزم نتيجة من المقدمتين. فإذا عرفت انقسام كلّ قياس إلى ثلاثة أمور مفردة فاعلم أن هذه المفردات تُسمّى حدوداً، ولكلّ واحد من الحدود الثلاثة اسم مفرد ليتميز عن غيره. أما الحدّ المشترك فَيُسمّى الحدّ الأوسط، وأما الآخران فَيُسمّى أحدهما الحدّ الأكبر والآخر الأصغر. والأصغر هو الذي يكون موضوعاً في النتيجة، والأكبر هو الذي يكون محمولاً فيها. وإنما سُمّي أكبر لأنه يمكن أن يكون أعمّ من الموضوع وإن أمكن أن يكون مساوياً.

وأما الموضوع فلا يتصوّر أن يكون أعمّ من المحمول، وإذا وضع كذلك كان الحكم كاذباً كقولك: كلّ حيوان إنسان، فإنه كاذب وعكسه صادق. ثم لما مسّت الحاجة إلى تعريف المقدمتين باسمين ولم يمكن أن يشتقّ اسمهما من الحدّ الأوسط لأنه مشترك فيهما، اشتقّ اسمهما من الحدّين الآخرين فَسُمّي الذي فيه الحدّ الأكبر، وهو محمول النتيجة مقدمة كبرى، والذي فيه موضوعها، وهو الحدّ الأصغر، مقدمة صغرى؛ فالقياس الذي أوردناه مثالاً فيه ثلاثة حدود: الجسم والمؤلف والمحدث. والمؤلف هو الحدّ الأوسط، والجسم هو الأصغر، والمحدث هو الحدّ الأكبر. وقولنا: كلّ جسم مؤلف هي المقدمة الصغرى، وقولنا: كلّ مؤلف محدث هي المقدمة الكبرى، واللازم عنه هو التقاء الحدّين الواقعين على الطرفين وهو المطلوب أولاً والنتيجة آخراً، وهو قولنا: فكلّ جسم محدث؛ ومثاله من الفقه: كلّ مُسكرٍ خمر وكلّ خمرٍ حرام، فكلّ مُسكرٍ حرام، فالمُسكر والخمر والحرام حدود القياس، والخمر هو الحدّ الأوسط، والمُسكر هو الحدّ الأصغر، والحرام هو الحدّ الأكبر، وقولنا: كلّ مُسكرٍ خمر هي المقدمة الصغرى، وقولنا: كلّ خمرٍ حرام هي المقدمة الكبرى، فهذه قسمة للقياس باعتبار أجزائه المفردة.

القسمة الثانية لهذا القياس (الحملي) باعتبار كيفية وضع الحدّ الأوسط عند الطرفين الآخرين: وهذه الكيفية تُسمَّى شكلاً، والحدُّ الأوسط إما أن يكون محمولاً في إحدى المقدمتين موضوعاً في الأخرى كما أوردناه من المثال، فَيُسمّى شكلاً أولاً، وإما أن يكون محمولاً في المقدمتين جميعاً ويُسمّى الشكل الثاني، وإما أن يكون موضوعاً فيهما ويُسمّى الشكل الثالث.

الشكل الأول

مثاله ما أوردناه، وحصول النتيجة منه بَيِّن، وحاصله يرجع إلى أن الحكم على المحمول حكم على الموضوع بالضرورة، فمهما حكم على الجسم بالمؤلّف فكلُّ حكم يثبت للمؤلّف فقد ثبت لا محالة للجسم، فإن الجسم داخل في المؤلّف، وإذا ثبت الحكم بالحدوث على المؤلّف فقد ثبت بالضرورة على الجسم. وإنما احتيج إلى هذا من حيث إن الحكم بالحدوث على الجسم قد لا يكون بيِّنا بنفسه، ولكن يكون الحكم به على المؤلّف بيّناً بنفسه والحكم بالمؤلّف على الجسم أيضاً بيّناً، فيتعدّى الحكم الذي ليس بيِّناً للجسم إليه بواسطة المؤلّف الذي هو بَيِّن له، فيكون الوسط سبب التقاء الطرفين وهو تعدّي الحكم إلى المحكوم عليه. ومهما عرفت أن الحكم على المحمول حكم على الموضوع، فلا فرق بين أن يكون الموضوع جزئياً أو كلّيًا، ولا أن يكون المحمول سالباً أو موجباً، فإنك لو أبدلت قولك: كلّ جسم مؤلّف بقولك: بعض الموجود مؤلّف لزم من قياسك أن بعض الموجود محدث. ولو أبدلت قولك: كلّ مؤلّف محدث بقولك: كلّ مؤلّف محدث ليس بأزلي، تعدّى نفي الأزلية أيضاً إلى موضوع المؤلّف، كما تعدّى إثبات الحدوث من غير فرق؛ فيكون المنتج من هذا الشكل بحسب هذا الاعتبار أربع تركيبات:

الأول: موجبتان كلّيتان كما سبق.

الثاني: موجبتان والصغرى جزئية، كما إذا أبدلت قولك: كلّ جسم مؤلّف بقولك: بعض الموجودات مؤلّف.

الثالث: موجبة كلّية صغرى، وسالبة كلّية كبرى، وهو أن تبدّل قولك: محدث بقولك: ليس بأزلي.

الرابع: موجبة جزئية صغرى، وسالبة كلّية كبرى، وهو أن تبدّل الصغرى بالجزئية والكبرى بالسالبة، فتقول مثلاً: موجود ما مؤلّف ولا مؤلّف واحد أزلي.

فأما ما عدا هذه التركيبات فلا تنتج أصلاً لأنك إن فرضت سالبتين فقط لا ينتظم منهما قياس، لأن الحدّ الأوسط إذا سلبته عن شيء فالحكم عليه بالنفي، أو بالإثبات لا يتعدّى إلى المسلوب عنه، لأن السلب أوجب المباينة والثابت على المسلوب لا يتعدّى إلى المسلوب عنه، فإنك إن قلت: لا إنسان واحد حجر ولا حجر واحد طائر فلا إنسان واحد طائر، فيرى هذه النتيجة صادقة، وليس صدقها لازماً عن هذا القياس فإنك لو قلت: لا إنسان واحد بياض ولا بياض واحد حيوان

فلا إنسان واحد حيوان، لم تكن النتيجة صادقة. والشكل هو ذلك الشكل بعينه، ولكن إذا سلبت الاتصال بين البياض والإنسان ـ لا أن بين الأبيض والإنسان مباينة ـ فالحكم على البياض لا يتعدّى إلى الإنسان بحال، فإذن لا بد أن يكون في كلّ قياس موجبة أو ما في حكمها وإن كانت الصيغة صيغة السلب مثلاً. ولكن في هذا الشكل على الخصوص يشترط أن تكون الصغرى موجبة ليثبت الحدّ الأوسط للأصغر، فيكون الحكم على الأوسط حكماًعلى الأصغر، ويجب أن تكون الكبرى كلّية حتى ينطوي تحت الأكبر الحدّ الأصغر لعمومه جميع ما يدخل في الأوسط، فإنك إذا قلت: كلّ إنسان حيوان وبعض الحيوان فرس، فلا يلزم أن يكون كلّ إنسان فرس، بل إن حكمت على الحيوان بحكم كلّي ككونه جسماً فقلت: وكلّ حيوان جسم، تعدّى ذلك إلى الأصغر وهو الإنسان. ولما كانت الأمثلة المفصّلة ربما غلطت الناظر عدل المنطقيون إلى وضع المعاني المختلفة المبهمة، وعبّروا عنها بالحروف المعجمة ووضعوا بدل الجسم والمؤلف والمحدث في المثال الذي أوردناه الألف والباء والجيم، وهي أوائل حروف أبجد، ووضعوا الجيم الذي هو الثالث حدّاً أصغر محكوماً عليه، والباء حدّاً أوسط يحكم به على الجيم، والألف حدّاً أكبر يحكم به على الباء ليتعدّى إلى الجيم فقالوا: كلّ ج ب وكلّ (ب ا) فكلّ جيم ألف، وكذا سائر الضروب. وأنت إذا أحطت بالمعاني التي حصّلناها لم تعجز عن ضرب المثال من الفقهيات والعقليات المفصلة أو المبهمة.

الشكل الثاني

وهو ما كان الحدّ الأوسط فيه محمولاً على الطرفين، لكن إنما ينتج إذا كان محمولاً على أحدهما بالسلب وعلى الآخر بالإيجاب، فيشترط اختلاف المقدمتين في الكيفية أعني في السلب والإيجاب، ثم لا تكون النتيجة إلّا سالبة، وإذا تحقّق ذلك فوجه إنتاجه أنك إذا وجدت شيئين ثم وجدت شيئاً ثالثاً محمولاً على أحد الشيئين بالإيجاب وعلى الآخر بالسلب، فيعلم التباين بين الشيئين بالضرورة، فإنهما لو لم يتباينا لكان يكون أحدهما محمولاً على الآخر، ولكان الحكم على المحمول حكماً على الموضوع، كما سبق في الشكل الأول، وكان لا يوجد شيء يسلب عن كلّية أحدهما ثم يوجب لكلّية الآخر، فإذن كلّ شيئين هذه صفتهما فهما متباينان أي يسلب هذا عن ذاك وذاك عن هذا؛ وتنتظم في هذا الشكل أيضاً أربع تركيبات:

الأول: أن تقول: كلّ جسم مؤلّف كما سبق في الأول، ولكن تعكس

المقدمة الثانية السالبة من ذلك الشكل، فتقول: ولا أزلي واحد مؤلّف بدل قولك: ولا مؤلّف واحد أزلي، فيلزم ما لزم منه لأنّا قد قدّمنا أن السالبة الكلّية تنعكس كنفسها، فلا فرق بين قولك: لا مؤلّف واحد أزلي، وهو المذكور في الشكل الأول، وبين قولك: ولا أزلي واحد مؤلّف، فينتج هذا أنه لا جسم واحد أزلي، ومحصّلة المباينة بين الجسم والأزلي، إذ وجد المؤلّف محمولاً على أحدهما مسلوباً على الآخر، فدلّ ذلك على التباين بالطريق الذي ذكرناه مجملاً. وتفصيله أن تنعكس المقدمة الكبرى فيرجع إلى الشكل الأول، وإنما سمّيت هذه مقاييس الشكل الثاني لأنه يحتاج في بيانها إلى الردّ للشكل الأول.

الضرب الثاني: هذا هو بعينه ولكن المقدمة الصغرى جزئية، وهو قولك: موجود ما مؤلّف ولا أزلي واحد مؤلّف، فإذن موجود ما ليس بأزلي وبيانه بعكس المقدمة الكبرى كما سبق.

الضرب الثالث: أن تكون الصغرى سالبة إما جزئية وإما كلّية وتكون الكبرى مُوجبة، ولا يمكن تفهيم ذلك بما ضربناه مثلاً للشكل الأول إذ لم تكن فيه مقدمة صغرى إلّا موجبة، إذ كان هذا شرطاً في ذلك الشكل فَنُغيّر المثال ونقول: مثال الضرب الثالث قولك: لا جسم واحد منفكّ عن الأعراض وكلّ أزلي منفكٌّ عن الأعراض، فإذن لا جسم واحد أزلي. فالقياس مُؤلّف من كلّيتين صغراهما سالبة وكبراهما موجبة، والنتيجة سالبة كلّية والحدّ الأوسط هو المنفكّ عن الأعراض، فإنه محمول على الجسم بالسلب وعلى الأزلي بالإيجاب، فأوجب التباين، وبيانه بعكس الصغرى فإنها سالبة كلّية تنعكس مثل نفسها، وإذا عكست صار المحمول موضوعاً وعاد إلى الشكل الأول الذي الحدّ المشترك فيه موضوع لإحدى المقدمتين محمول للأخرى.

الضرب الرابع: هو الثالث بعينه لكن الصغرى سالبة جزئية كقولك: موجود ما ليس بجسم، وكلّ متحرّك جسم، فبعض الموجودات ليس بمتحرّك. ولما كانت السالبة جزئية وهي لا تنعكس لم يمكن أن يُردّ هذا الضرب إلى الأول بطريق العكس، لكن يُردّ بطريق الافتراض، وهو أن تُحوّل هذا الجزئي كلّياً فإذا كان موجود ما ليس بجسم فقد حصل أن بعض الموجودات ليس بجسم، فلنفرضه سواداً مثلاً فنقول: كلّ سواد ليس بجسم فيصير كالضرب الثالث من هذا الشكل، وكان قد رجع الثالث إلى الشكل الأول بالعكس، فكذا هذا، فالمنتج إذن من هذا الشكل هذه التركيبات الأربع وما عداها فلا، إذ لا ينتج سالبتان أصلاً ولا موجبتان في هذا الشكل ينتجان لأن كلّ شيئين وجد شيء واحد محمولاً عليهما لم يوجب

ذلك بينهما، لا اتصالاً ولا تبايناً، إذ الحيوان يُوجد محمولاً على الفرس والإنسان، ولا يوجب كون الإنسان فرساً وهو الاتصال. ويوجد محمولاً على الكاتب والإنسان ولا يُوجب بينهما تبايناً حتى لا يكون الإنسان كاتباً والكاتب إنساناً، فإذن لهذا الشكل شرطان: أحدهما أن يختلفا، أعني المقدمتين في الكيفية، والآخر أن تكون الكبرى كلّية كما في الشكل الأول.

الشكل الثالث

هو أن يكون الحدّ المشترك موضوعاً في المقدمتين، وهذا يوجب نتيجة جزئية، فإنك مهما وجدت شيئاً واحداً ثم وجدت شيئين كليهما يحملان على ذلك الشيء الواحد، فبين المحمولين اتصال والتقاء لا محالة على ذلك الواحد، فيمكن لا محالة أن يحمل كلّ واحد منهما على بعض الآخر بكلّ حال إن لم يمكن حمله على كلّه، فلذلك كانت النتيجة جزئية، فإنك مهما وجدت إنساناً ما وهو شيء واحد يحمل عليه الجسم والكاتب دلّ ذلك على أن بين الجسم والكاتب اتصال، حتى يمكن أن يقال لبعض الأجسام كاتب ولبعض الكاتب جسم. وإن كان الكلّ كذلك ولكن الجزئية لازمة بكلّ حال وهذا طريق كافٍ في التفهيم، ولكن نتبع العادة في التفصيل ببيان الأضرب والتعريف بوجه لزوم النتيجة بالردّ إلى الشكل الأول، وينتظم في هذا الشكل ستّة أضرب منتجة:

الضرب الأول: من موجبتين كلّيتين كقولك: كلّ متحرّك جسم وكلّ متحرّك محدث، فبعض الجسم بالضرورة محدث، وبيانه بعكس الصغرى فإنها تنعكس جزئية ويصير قولنا: كلّ متحرّك جسم إلى قولنا: بعض الجسم متحرك، وينضاف إليه قولنا: كلّ متحرّك محدث فيلزم بعض الجسم محدث لرجوعه إلى الشكل الأول، فإنه مهما عكست مقدمة واحدة صار الموضوع محمولاً، وقد كان موضوعاً للمقدمة الثانية، فيصير الحدّ الأوسط محمولاً لإحداهما موضوعاً للأخرى.

الضرب الثاني: من كلّيتين كبراهما سالبة كقولك: كلّ أزلي فاعل ولا أزلي واحد جسم، فيلزم منه ليس كلّ فاعل جسماً لأنه يرجع إلى الأول بعكس الصغرى، وتلزم منه هذه النتيجة بعينها فتقول: فاعل ما أزلي ولا أزلي واحد جسم فليس كلّ فاعل جسماً.

الضرب الثالث: موجبتان صغراهما جزئية ينتج موجبة جزئية، كقولك: جسم ما فاعل وكلّ جسم مؤلّف فيلزم فاعل ما مؤلّف، وبيانه بعكس الصغرى وضمّ

العكس إلى الكبرى، فيرتدّ إلى الشكل الأول وتلزم النتيجة، إذ تقول فاعل ما جسم وكلّ جسم مؤلّف فيلزم فاعل ما مؤلّف.

الضرب الرابع: موجبتان والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية، مثاله: كلّ جسم محدث وجسم ما متحرّك، فيلزم محدث ما متحرّك وذلك بعكس الكبرى وجعلها صغرى، فيرجع إلى الأول ثم عكس النتيجة ليخرج لنا عين نتيجتنا، فتقول: متحرّك ما جسم وكلّ جسم محدث، فيلزم أن متحرّكاً ما محدث وتنعكس إلى عين النتيجة الأولى وهي محدث ما متحرّك، فهذا قد تبين لك أنه إنما يحقق بعكسين أحدهما عكس المقدمة والآخر عكس النتيجة.

الضرب الخامس: يتألف من مقدمتين مختلفتين في الكمية والكيفية جميعاً صغراهما موجبة جزئية وكبراهما سالبة كلّية ينتج جزئية سالبة، ومثاله قولك: جسم ما فاعل ولا جسم واحد أزلي، فيلزم ليس كلّ فاعل أزلياً لأن الصغرى تنعكس إلى قولك: فاعل ما جسم، فتضمّ إلى الكبرى القائلة ولا جسم واحد أزلي فتلزم هذه النتيجة بعينها من الشكل الأول البيّن بنفسه.

الضرب السادس: من مقدمتين مختلفين أيضاً في الكمية والكيفية، صغراهما كلّية موجبة وكبراهما سالبة جزئية، مثاله: كلّ جسم محدث وجسم ما ليس بمتحرّك، فيلزم محدث ما ليس بمتحرّك ولا يمكن بيانه بالعكس؛ لأن الجزئية السالبة لا تنعكس والكلّية الموجبة إذا انعكست صارت جزئية، ولا قياس من جزئيتين، فبيانه ليرجع إلى الشكل الأول بتحويل الجزئية إلى كلّية بالافتراض، بأن نفرض ذلك البعض الذي ليس بمتحرّك أعني بعض الجسم جبلاً، ونقول: لا جبل واحد متحرّك، وينضاف إليه كلّ جبل جسم وهو صدق الوصف العنواني على ذات الموضوع، فتأخذ هذه صغرى وتضيف إليها صغرى هذا الضرب، هكذا: كلّ جبل جسم وكلّ جسم محدث، فيلزم كلّ جبل محدث من أول الأول. ثم تضم هذه النتيجة إلى أولى قضيتي الافتراض، أعني قولك: لا جبل واحد متحرّك لينتج من الضرب الثاني من هذا الشكل أن بعض المحدث ليس بمتحرّك، وقد ذكرنا أنه يرجع إلى الشكل الأول بعكس الصغرى، فيكون هذا الضرب السادس إنما يرجع إلى الشكل الأول بمرتبتين، فهذه مقاييس هذا الشكل، وله شرطان: أحدهما أن تكون الصغرى موجبة أو في حكمها. الآخر أن تكون إحداهما كلّية أيهما كانت، إذ لا ينتظم قياس من جزئيتين على الإطلاق.

فإذن المنتج من التأليفات أربعة عشر تأليفاً: أربعة من الشكل الأول، وأربعة من الثاني، وستة من الثالث، وذلك بعد إسقاط المهملات فإنها في قوة الجزئية،

وما عدا ذلك فليس بمنتج ولا فائدة لتفصيل ما لا إنتاج له، ومن أراد الإرتياض بتفصيله قدر عليه إذا تأمل فيه.

فإن قيل: فكم عدد الاقترانات الممكنة في هذه الأشكال؟ قلنا: ثمانية وأربعون اقتراناً، في كلّ شكلٍ ستّة عشر، وذلك لأن المقدمتين المقترنتين إما كلّيتان أو جزئيتان أو إحداهما كلّية والأخرى جزئية، وعلى كلّ حال فهما إما موجبتان أو سالبتان أو واحدة موجبة والأخرى سالبة، فهذه ستة عشر اقتراناً ناتجة من ضرب أربع في أربع، وهي جارية في الأشكال الثلاثة، فتكون الجملة أخيراً ثمانية وأربعين، والمنتج أربعة عشر اقتراناً فيبقى أربعة وثلاثون. فإن قيل: فما خواص الأشكال؟ قلنا: أما الذي يعمّ كلّ شكل فهو أنه لا بدّ في اقترانها من موجبة وكلّية، فلا قياس عن سالبتين ولا عن جزئيتين.

وأما خاصّية الشكل الأول فإما في وسطه وهو أن يكون محمولاً في المقدمة الأولى موضوعاً في الثانية، وإما في مقدماته وهو أن تكون الصغرى موجبة والكبرى كلّية، وإما في نتائجه وهو أن ينتج المطالب الأربعة وهي: الإيجاب الكلّي، والسلب الكلّي، والإيجاب الجزئي، والسلب الجزئي. والخاصيّة الحقيقية التي لا يشاركه فيها شكل من الأشكال أنه لا يكون فيها (أي مقدماته) سالبة جزئية.

وأما الشكل الثاني فخاصيّته في وسطه أن يكون محمولاً على الطرفين وفي مقدماته ألّا يتشابها في الكيفية بل تكون أبداً إحداهما سالبة والأخرى موجبة، وأما في الإنتاج فهو أنه لا ينتج موجبة أصلاً بل لا ينتج إلّا السالب.

وأما الشكل الثالث فخاصيّته في الوسط أن يكون موضوعاً للطرفين وفي المقدمات أن تكون الصغرى موجبة، وأخصّ خواصّه أنه يجوز أن تكون الكبرى منه جزئية. وأما في الإنتاج فهي أن الجزئية هي اللازمة منه دون الكلّية. فإن قيل: فلم سُمّي ذلك أولاً وذاك ثانياً وهذا ثالثاً؟ قلنا: سُمّي ذلك أولاً لأنه بَيِّن الإنتاج وإنما يظهر الإنتاج فيما عداه بالردّ إليه إما بالعكس أو بالافتراض، وإنما كان ذاك ثانياً وهذا ثالثاً لأن الثاني ينتج الكلّي، والثالث إنما ينتج الجزئي، والكلّي أشرف من الجزئي، فكان والياً لما هو أشرف بإطلاق، وإنما كان الكلّي أشرف لأن المطالب العلمية المحصّلة للنفس كمالاً إنسانياً مورثاً للنجاة والسعادة إنما هي الكلّيات، والجزئيات إن أفادت علماً فبالعرض.

فإن قيل: فهل لكم في تمثيل المقاييس الأربعة عشر أمثلة فقهية، لتكون

أقرب إلى فهم الفقهاء[١]؟ قلنا: نعم نفعل ذلك ونكتب فوق كلّ مقدمة يحتاج لردّها إلى الأول بعكس أو افتراض أنه بعكس أو بفرض، ونكتب على الطرف أنه إلى أي قياس يرجع إن شاء اللّه تعالى، وهذه هي الأمثلة:

أمثلة الشكل الأول:

١ ـ كلّ مسكر خمر ـ وكلّ خمر حرام ـ فكلّ مسكر حرام.

٢ ـ كلّ مسكر خمر ـ ولا خمر واحد حلال ـ فلا مسكر واحد حلال.

٣ ـ بعض الأشربة خمر ـ وكلّ خمر حرام ـ فبعض الأشربة حرام.

٤ ـ بعض الأشربة خمر ـ ولا خمر واحد حلال ـ فليس كلّ شراب حلالاً.

أمثلة الشكل الثاني:

١ ـ يرجع إلى الضرب الثاني من الأول: كلّ ثوب فهو مذروع[٢] ـ ولا ربوي واحد مذروع. بعكس هذه فلا ثوب واحد ربوي.

٢ ـ يرجع إلى الضرب الثاني من الأول أيضاً: لا ربوي واحد مذروع، بعكس هذه وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة وكلّ ثوب فهو مذروع، فلا ربوي واحد ثوب.

٣ ـ يرجع إلى الضرب الرابع من الأول: مُتموّل ما مذروع، ولا ربوي واحد مذروع، بعكس هذه، فَمُتموّل ما ليس بربوي.

٤ ـ يرجع إلى الضرب الرابع من الأول أيضاً: مُتموّل ما ليس بربوي (بالافتراض) وكلّ مطعوم ربوي، فَمُتموّل ما ليس بمطعوم.

أمثلة الشكل الثالث:

١ ـ يرجع إلى الضرب الثالث من الأول: كلّ مطعوم ربوي، بعكس هذه، وكلّ مطعوم مكيل فبعض الربوي مكيل.

٢ ـ يرجع إلى رابع الأول: كلّ ثوب مُتموّل، بعكس هذه، ولا ثوب واحد ربوي، فليس كلّ متمول ربوياً.

٣ ـ يرجع إلى ثالث الأول: مطعوم ما مكيل، بعكس هذه، وكلّ مطعوم ربوي، فمكيل ما ربوي.

---

(١) يحاول الغزالي هنا تطبيق المنطق الأرسطي على الفقه الإسلامي، ما دفع بالفقهاء وعلى رأسهم ابن تيمية إلى انتقاده بشدّة.

(٢) مَذْرُوعٌ: مُقدَّرٌ.

٤ ـ يرجع إلى ثالث الأول: كلّ مطعوم ربوي، ومطعوم ما مكيل، بعكس هذه وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة، فربوي ما مكيل.

٥ ـ يرجع إلى رابع الأول: مذروع ما مُتموّل، بعكس هذه ولا مذروع واحد ربوي، فليس كلّ مُتموّل ربوياً.

٦ ـ يرجع إلى رابع الأول: كلّ منقول مُتموّل ومنقول ما ليس بربوي (بالافتراض) فليس كلّ مُتموّل ربوياً.

هذا ما أردنا شرحه من أمثلة القياسات الحملية وأقسامها؛ ولنخض في الصنف الثاني.

الصنف الثاني: القياس الشرطي المتصل

يتركب من مقدمتين: إحداهما مركّبة من قضيتين قرن بهما صيغة شرط، والأخرى حملية واحدة هي المذكورة في المقدمة الأولى بعينها أو نقيضها، ويقرن بها كلمة الاستثناء، مثاله: إن كان العالم حادثاً فله صانع. لكنه حادث فإذن له صانع. فقولنا: إن كان العالم حادثاً فله صانع، مركب من قضيتين حمليتين قرن بهما حرف الشرط وهو قولنا إن، وقولنا: لكن العالم حادث، قضية واحدة حملية قرن بها حرف الاستثناء، وقولنا: فله صانع، نتيجة، وهذا مما يكثر نفعه في العقليات والفقهيات، فإنّا نقول: إن كان هذا النكاح صحيحاً فهو مفيد للحلّ، لكنه صحيح فإذن هو مفيد للحلّ، وإن كان الوتر يُؤدَّى على الراحلة فهو نفل[1]، لكنه يُؤدّى على الراحلة فهو إذن نفل[2].

والمقدمة الثانية لهذا القياس استثناء لإحدى قضيتي المقدمة الأولى إما المقدم أو التالي، والاستثناء إما أن يكون لعين التالي أو لنقيضه أو لعين المقدّم أو لنقيضه، والمنتج منه اثنان وهو عين المقدّم ونقيض التالي. وأما عين التالي ونقيض المقدّم فلا ينتجان، وبيانه أنّا نقول: إن كان الشخص الذي ظهر عن بعد إنساناً فهو حيوان، لكنه إنسان فليس يخفى أنه يلزم كونه حيواناً، وهذا استثناء عين المقدّم. ونقول: لكنه ليس بحيوان، وهذا استثناء نقيض التالي، فيلزم أنه ليس بإنسان ولزوم هذا أدقّ مدركاً، وهو أن يعرف أنه إذا لم يكن حيواناً لم يكن إنساناً، إذ لو كان إنساناً لكان حيواناً، كما شرطناه في الأول، ويدرك ذلك بأدنى تأمل. فأما

---

(١) النَّفْلُ: ما يؤديه المؤمن من صلاة أو صيام غير الفَرْض.

(٢) قال الأئمة والعلماء: تجوز صلاة النافلة على الدابة بلا عذر، واشترطوا جوازها بالسفر.

استثناء نقيض المقدّم، وهو أنه ليس بإنسان، فلا ينتج لا نقيض التالي وهو أنه ليس بحيوان، إذ ربما يكون فرساً، ولا عين التالي وهو أنه حيوان فربما يكون حجراً. وكذلك نقول: إن كان هذا المصلي مُحدثاً[١] فصلاته باطلة، لكنه مُحدث فيلزم بطلان الصلاة، لكن الصلاة ليست باطلة وهو نقيض التالي، فيلزم أنه ليس بِمُحْدِث وهو نقيض المقدّم، لكنه ليس بِمُحْدِث وهو نقيض المقدّم فلا يلزم صحّة الصلاة ولا بطلانها. لكن الصلاة باطلة، وهو عين التالي، فلا يلزم لا كونه محدثاً ولا كونه مُتطهّراً، وإنما ينتج استثناء عين التالي ونقيض المقدّم، إذا ثبت أن التالي مساوٍ للمقدّم لا أعمّ منه ولا أخصّ، كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكن الشمس طالعة فالنهار موجود، لكن الشمس غير طالعة فالنهار ليس بموجود، لكن النهار موجود فالشمس طالعة، لكن النهار غير موجود فالشمس غير طالعة.

واعلم أنه يتطرق إلى مقدمات هذا القياس أيضاً السلب والإيجاب، فإنك تقول: إن كان الإلٰه ليس بواحد فالعالم ليس بمنتظم، لكن العالم منتظم فالإلٰه واحد. وقد يكون المقدم أقاويل كثيرة والتالي يلزم الجملة كقولك: إن كان العلم الواحد لا ينقسم وكان كلّ ما لا ينقسم لا يقوم بمحل منقسم، وكان كلّ جسم منقسماً وكان العلم حالّاً في النفس، فالنفس إذن ليست بجسم، لكن المقدمات ثابتة ذاتية فالتالي وهو أن النفس ليست بجسم لازم، وكذلك قد يكون المقدّم واحداً والتالي قضايا كثيرة إن صحّ إسلام الصبي فهو إما فرض وإما مباح وإما نفل، ولا يمكن شيء من هذه الأقسام فلا يمكن الصحّة. وفي العقليات نقول إن كانت النفس قبل البدن موجودة فهي إما كثيرة وإما واحدة، ولا يمكن لا هذا ولا ذاك فلا يمكن أن تكون قبل البدن موجودة؛ فهذه ضروب الشرطيات المتصلة، واللّٰه أعلم.

الصنف الثالث: القياس الشرطي المنفصل

وهو الذي يسميه الفقهاء والمتكلمون السبر والتقسيم[٢]، ومثاله قولنا: العالم إما قديم وإما مُحدث، لكنه مُحدث فهو إذن ليس بقديم. وقولنا: إما قديم وإما مُحدث مقدمة واحدة، وقولنا: لكنه مُحدث مقدمة أخرى هي استثناء إحدى قضيتي المقدمة الأولى بعينها، فأنتج نقيض الآخر وينتج فيه أربعة استثناءات، فإنك تقول

(١) المُحْدِثُ: الذي خرج منه ريح أو بول أو غائط.

(٢) السَّبْرُ والتقسيم (في اصطلاح الفقهاء وغيرهم): حصر الأوصاف في الأصل المقيس عليه، وإلغاء بعضها، ليتعيّن الباقي لِلْعِلِّيّة.

لكن العالم مُحدث فيلزم عنه أنه ليس بقديم، أو تقول: لكنه قديم فيلزم أنه ليس بمُحدث، أو تقول: لكنه ليس بقديم فيلزم أنه مُحدث وهو استثناء النقيض، أو تقول: لكنه ليس بِمُحدث فيلزم منه أنه قديم؛ فاستثناء عين إحداهما ينتج نقيض الآخر، واستثناء نقيض إحداهما ينتج عين الآخر. وهذا فيما لو اقتصرت أجزاء التعاند على اثنين، فإن كانت ثلاثاً أو أكثر ولكنها تامّة العناد، فاستثناء عين واحدة ينتج نقيض الآخرين، كقولك: لكنه مساوٍ فيلزم أنه ليس أقل ولا أكثر، واستثناء نقيض واحدة لا ينتج إلّا انحصار الحق في الجزأين الآخرين، كقولك: لكنه ليس مساوياً، فيلزم أن يكون إما أقل أو أكثر، فإن استثنيت نقيض الاثنين تعيّن الثالث، فأما إذا لم تكن الأقسام تامة العناد كقولك: هذا إما أبيض وإما أسود، أو زيد إما بالحجاز أو بالعراق، فاستثناء عين الواحد ينتج نقيض الآخر، كقولك: لكنه بالحجاز أو لكنه أسود، فينتج نقيض سائر الأقسام؛ فأما استثناء نقيض الواحد فلا ينتج لا عين الآخر ولا نقيضه، فإنه لا حاصر في الأقسام، فقولنا: ليس بالحجاز لا يوجب أن يكون في العراق، ولا ألّا يكون به إلّا إذا بان بطلان سائر الأقسام بدليل آخر، فعند ذلك يصير الباقي ظاهر الحصر تام العناد، ولا يحتاج هذا إلى مثال في الفقه فإن أكثر نظر الفقهاء على السبر والتقسيم يدور. ولكن لا يشترط في الفقهيات الحصر القطعي بل الظني فيه كالقطعي في غيره.

الصنف الرابع: في قياس الخلف

وصورته صورة القياس الحملي، ولكن إذا كانت المقدمتان صادقتين سُمّي قياساً مستقيماً، وإن كانت إحدى المقدمتين ظاهرة الصدق والأخرى كاذبة أو مشكوكاً فيها وأنتج نتيجة بيِّنة الكذب ليستدلّ بها على أن المقدمة كاذبة، سُمّي قياس خلف. ومثال ذلك قولنا في الفقه[1]: «كلّ ما هو فرض فلا يُؤدَّى على الراحلة» والوتر فرض فإذن لا يؤدَّى على الراحلة، وهذه النتيجة كاذبة ولا تصدر إلّا من قياس في مقدماته مقدمة كاذبة، ولكن قولنا: كلّ واجب فلا يؤدّى على الراحلة مقدمة ظاهرة الصدق، فبقي أن الكذب في قولنا أن الوتر فرض فيكون

(١) نَصَّ الأئمة والفقهاء على أَنّ مَنْ كان راكباً على دابّةٍ، ولا يمكنه النزول عنها لخوفٍ على نفسه أو ماله، أو لخوفٍ من ضررٍ يلحقه بالانقطاع عن القافلة، أو كان بحيث لو نزل عنها لا يمكنه العودة إلى ركوبها ونحو ذلك، فإنه يصلي الفرض في هذه الأحوال على ظهر الدابة، إلى أي جهةٍ يمكنه الاتجاه إليها، وتسقط عنه أركان الصلاة التي لا يستطيع فعلها، ولا إعادة عليه.
أما عند الأمن والقدرة فإنها لا تصحّ إلّا إذا أتى بها كاملة مستوفيةً لشروطها وأركانها، كالصلاة على الأرض.

نقيضه، وهو أنه ليس بفرض، صادقاً وهو المطلوب من المسألة. ونظيره من العقليات قولنا: كلّ ما هو أزلي فلا يكون مؤلفاً، والعالم أزلي فإذن لا يكون مؤلّفاً، لكن النتيجة ظاهرة الكذب ففي المقدمات كاذبة. وقولنا: الأزلي ليس بمؤلف ظاهر الصدق، فينحصر الكذب في قولنا: العالم أزلي، فإذن نقيضه وهو أن العالم ليس بأزلي صدق، وهو المطلوب؛ فطريق هذا القياس أن تأخذ مذهب الخصم وتجعله مقدمة، وتضيف إليها مقدمة أخرى ظاهرة الصدق، فينتج من القياس نتيجة ظاهرة الكذب، فتبيّن أن ذلك لوجود كاذبة في المقدمات. ويجوز أن يُسمّى هذا قياس الخلف، لأنك ترجع من النتيجة إلى الخلف، فتأخذ مطلوبك من المقدمة التي خلفتها كأنها مُسلّمة، ويجوز أن يُسمّى قياس الخلف لأن الخلف هو الكذب المناقض للصدق، وقد أدرجت في المقدمات كاذبة في معرض الصدق، ولا مشاحّة في التسمية بعد فهم المعنى.

الصنف الخامس: الاستقراء

وهو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلّي، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلّي به. ومثاله في العقليات أن يقول قائل: فاعل العالم جسم، فيقال له: لم؟ فيقول: لأنّ كلّ فاعل جسم، فيقال له: لِمَ؟ فيقول: تصفّحت أصناف الفاعلين من خيّاط وبنّاء وإسكاف[١] ونجّار ونسّاج[٢] وغيرهم فوجدت كلّ واحدٍ منهم جسماً، فعلمت أن الجسمية حكم ملازم للفاعلية، فحكمت على كلّ فاعل به. وهذا الضرب من الاستدلال غير منتفع به في هذا المطلوب، فإنّا نقول: هل تصفّحت في جملة ذلك فاعل العالم؟ فإن تصفّحته ووجدته جسماً فقد عرفت المطلوب قبل أن تتصفّح الإسكاف والبنّاء ونحوهما، فاشتغالك به اشتغال بما لا يعنيك، وإن لم تتصفّح فاعل العالم ولم تعلم حاله فَلِمَ حكمت بأن كلّ فاعل جسم؟ وقد تصفّحت بعض الفاعلين ولا يلزم منه إلّا أن بعض الفاعلين جسم، وإنما يلزم أن كلّ فاعل جسم إذا تصفّحت الجميع تصفّحاً لا يشذّ عنه شيء، وعند ذلك يكون المطلوب أحد أجزاء المتصفح فلا يعرف بمقدمة تُبنى على التصفُّح. وإن قال: لم أتصفّح الجميع ولكن الأكثر، قلنا: فلِمَ لا يجوز أن يكون الكلّ جسماً إلّا واحداً، وإذا احتمل ذلك لم يحصل اليقين به، ولكن يحصل الظنّ، ولذلك

(١) الإسكاف: صانع الأحذية.
(٢) النسّاج: حائك الثياب.

يكتفى به في الفقهيات في أول النظر، بل يكتفى بالتمثيل على ما سيأتي، وهو حكم من جزئي واحد على جزئي آخر.

والحكم المنقول ثلاثة: إما حكم من كلّي على جزئي وهو الصحيح اللازم وهو القياس الصحيح الذي قدّمناه، وإما حكم من جزئي واحد على جزئي واحد كاعتبار الغائب بالشاهد وهو التمثيل وسيأتي، وإما حكم من جزئيات كثيرة على جزئي واحد وهو الاستقراء وهو أقوى من التمثيل. ومثال الاستقراء في الفقه قولنا: الوتر لو كان فرضاً لما أُدِّي على الراحلة[١]، ويستدلّ به كما سبق في قياس الخلف فيقال: ولم عرفتم أن الفرض لا يُؤدّى على الراحلة؟ قلنا: باستقراء جزئيات الفرض من الرواتب[٢] وغيرها كصلاة الجنازة والمنذورة[٣] والقضاء وغيرها، وكذلك يقول الحنفي: الوقف لا يلزم في الحياة لأنه لو لزم لما اتبع شرط الواقف، فيقال له: ولم قلت: إن كلّ لازم فلا يتبع فيه شرط العاقد؟ فيقول: قد استقريت جزئيات التصرفات اللازمة من البيع والنكاح والعتق[٤] والخلع[٥] وغيرها، ومن جوَّز التمسّك بالتمثيل المجرّد الذي لا مناسبة فيه يلزمه هذا، بل إذا كثرت الأصول قوي الظنّ، ومهما ازدادت الأصول الشاهدة أعني الجزئيات اختلافاً كان الظنّ أقوى فيه، حتى إذا قلنا: مسح الرأس وظيفة أصلية في الوضوء فيستحب فيه التكرار فقيل: لم؟ فقلنا: استقرينا ذلك من غسل الوجه واليدين وغسل الرجلين، ولم يكن معنا إلّا مجرّد هذا الاستقراء. وقال الحنفي: مسح فلا يكرّر، فقيل: لم؟ فقال: استقريت مسح التيمّم ومسح الخفّ كان ظنّه أقوى لدلالة جزأين مختلفين عليه. وأما الأعضاء الثلاثة في الوضوء ففي حكم شاهدٍ واحدٍ لتجانسها، وهي كشهادة الوجه واليد اليمنى واليسرى في التيمّم.

فإن قيل: فلِمَ لا يقال للفقيه استقراؤك غير كامل فإنك لم تتصفّح محلّ الخلاف؟ فالجواب: أن قصور الاستقراء عن الكمال أوجب قصور الاعتقاد الحاصل عن اليقين، ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل كما كان بل رجّح بالظن أحد الاحتمالين، والظنّ في الفقه كافٍ وإثبات الواحد على وفق الجزئيات الكثيرة أغلب من كونه مستثنى على الندور، فإذا لم يكن لنا دليل على أن الوتر

---

(١) الراحلة (من الإبل): الصالحة للأسفار والأحمال، الجمع: رواحل.

(٢) الرواتب: الثوابت، أو المؤكدة.

(٣) الصلاة المنذورة: التي يُوجبها المرء على نفسه للّه تعالى.

(٤) العِتْقُ: التحرير، يقال: أعتق العَبْدَ: حَرَّرَهُ.

(٥) الخُلْعُ: أن يطلق الرجل زوجته على فديةٍ من مالها.

واجب وأن الوقف لازم، ورأينا جواز أدائه على الراحلة ولا عهد به في فرض ووجوب اتباع شرط الواقف، ولا عهد به في تصرّف لازم صار منع الفرضية ومنع اللزوم أغلب على الظنّ وأرجح من نقيضه، وإمكان الخلاف لا يمنع الظنّ ولا سبيل إلى جحد الإمكان مهما لم يكن الاستقراء تاماً، ولا يكفي في تمام الاستقراء أن تتصفّح ما وجدته شاهداً على الحكم إذا أمكن أن ينتقل عنه شيء، كما لو حكم إنسان بأن كلّ حيوان يحرك عند المضغ فكّه الأسفل لأنه استقرى أصناف الحيوانات الكثيرة، ولكنه لما لم يشاهد جميع الحيوانات لم يأمن أن يكون في البحر حيوان هو التمساح يحرّك عند المضغ فكّه الأعلى ـ على ما قيل ـ وإذا حكم بأن كلّ حيوان سوى الإنسان، فنزوانه[١] على الأنثى من وراء بلا تقابل الوجهين لم يأمن أن يكون سفاد[٢] القنفذ وهو من الحيوانات على المقابلة لكنه لم يشاهده، فإذن حصل من هذا أن الاستقراء التام يفيد العلم والتناقض يفيد الظنّ، فإذن لا ينتفع بالاستقراء مهما وقع خلاف في بعض الجزئيات فلا يفيد الاستقراء علماً كلياً بثبوت الحكم للمعنى الجامع للجزئيات، حتى يجعل ذلك مقدمة في قياس آخر لا في إثبات الحكم لبعض الجزئيات، كما إذا قلنا: كلّ حركة في زمان وكلّ ما هو في زمان فهو محدث فالحركة محدثة، وأثبتنا قولنا: كلّ حركة في زمان باستقراء أنواع الحركة من سباحة وطيران ومشي وغيرها. فأما إذا أردنا أن نثبت أن السباحة في زمان بهذا الاستقراء لم يكن تامًّا والضبط أن القضية التي عرفت بالاستقراء إن أثبت لمحمولها حكماً ليتعدَّى إلى موضوعها فلا بأس، وإن نقل محمولها إلى بعض جزئيات موضوعها لم يجز إذ تدخل النتيجة في نفس الاستقراء فتسقط فائدة القياس.

فإذا كان مطلبنا مثلاً أن نُبيّن أن القوة العقلية المدركة للمعقولات هل هي منطبعة[٣] في جسم أم لا؟ فقلنا: ليست منطبعة في جسم لأنها تدرك نفسها والقوى المنطبعة في الأجسام لا تدرك نفسها[٤]. فيقال: ولم؟ قلت: إن القوى المنطبعة في الأجسام لا تدرك نفسها؟ فقلنا: تصفّحنا القوى المدركة من الآدمي كقوة البصر والسمع والشمّ والذوق واللمس والخيال والوهم فرأيناها لا تدرك نفسها. فيقال:

---

(١) نزا الفحل نَزْواً، ونُزُوّاً، ونَزَواناً: وَثَبَ على أُنثاه.

(٢) سَفَدَ ذكر الحيوان أُنثاه، وعلى أُنثاه: نزا عليها (وثب).

(٣) منطبعة: يقال: طبع الشيء: نقشه ورسمه، وانطبع: مطاوع طبع.

(٤) تُراجع المسألة الثامنة عشرة من كتاب «تهافت الفلاسفة» ففيها يجتهد الغزالي في تعجيز الفلاسفة عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني، قائم بنفسه لا يتحيَّز، وليس بجسم، ولا منطبع في جسم، ولا هو متصل بالبدن، ولا هو منفصل عنه.

هل تصفّحت في جملة ذلك القوة العقلية؟ فإن تصفّحتها فقد عرفتها قبل هذا الدليل فلا تحتاج إلى هذا الدليل، وإن لم تعرفها بل هي المطلوب فلم تتصفّح الكلّ بل تصفّحت البعض فلِمَ حكمت على الكلّ بهذا الحكم؟ ومن أين يبعد أن تكون القوى المنطبعة كلّها لا تدرك نفسها إلّا واحدة، فيكون حكم واحدة منها بخلاف حكم الجملة وهو ممكن كما ذكرناه في مثال التمساح والقنفذ، وفي مثال من يدّعي أن صانع العالم جسم، بل من ليس له سمع ولا بصر ربما يحكم بأن الحسّ لا يدرك الشيء إلّا بالاتصال بذلك الشيء، بدليل الذوق واللمس والشمّ، فلو يجري ذلك في البصر والسمع كان مخطئاً إذ يقال: لِمَ يستحيل أن تنقسم الحواسّ إلى ما يفتقر فيه إلى الإتصال بالمحسوس وإلى ما لا يفتقر؟ وإذا جاز الانقسام جاز أن يعتدل القسمان، وجاز أن يكون الأكثر في أحد القسمين، ولا يبقى في القسم الآخر إلّا واحد، فهذا لا يورث يقيناً إنما يحرك ظنّاً، وربما يقنع إقناعاً يسبق الاعتقاد إلى قبوله ويستمرّ عليه.

الصنف السادس: التمثيل[1]

وهو الذي تُسمّيه الفقهاء قياساً، وَيُسمّيه المتكلمون ردّ الغائب إلى الشاهد[2]، ومعناه أن يوجد حكم في جزئي معيّن واحد فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما. ومثاله في العقليات أن نقول: السماء حادث لأنه جسم قياساً على النبات والحيوان، وهذه الأجسام التي يشاهد حدوثها، وهذا غير سديد ما لم يمكن أن يتبين أن النبات كان حادثاً لأنه جسم، وأن جسميته هي الحدّ الأوسط للحدوث، فإن ثبت ذلك فقد عرفت أن الحيوان حادث لأن الجسم حادث، فهو حكم كلّي وينتظم منه قياس على هيئة الشكل الأول، وهو أن السماء جسم وكل جسم حادث، فينتج أن السماء حادث، فيكون نقل الحكم من كلّي إلى جزئي داخلاً تحته، وهو صحيح، وسقط أثر الشاهد المعين وكان ذكر الحيوان فضلة في الكلام كما إذا قيل لإنسان: لم ركبت البحر؟ فقال: لاستغني، فقيل له: ولِم قلت إذا ركبت البحر استغنيت؟ فقال: لأن ذلك اليهودي ركب البحر فاستغنى، فيقال: وأنت لست بيهودي فلا يلزم من ثبوت الحكم فيه ثبوت الحكم فيك، فلا يخلّصه إلّا أن يقول: هو لم يستغن لأنه يهودي بل لأنه ركب البحر تاجراً، فنقول: إذن

---

(١) التمثيل: يقال: مَثَّل الشيءَ بالشيءِ تمثيلاً: شبَّهه به وقدَّره على قَدْره، ومثَّل الشيء لفلان: صَوَّره له بكتابةٍ ونحوها حتى كأنّه ينظر إليه.

(٢) الشاهد: الحاضر؛ يقال: شهد المجلس حضره، وشهد الشيء: عاينه.

فذكر اليهودي حشو، بل طريقك أن تقول: كلّ من ركب البحر أيسر[١]، فأنا أيضاً أركب البحر لأُوسر، ويسقط أثر اليهودي، فإذن لا خير في ردّ الغائب إلى الشاهد إلّا بشرط مهما تحقق سقط أثر الشاهد المعين.

ثم في هذا الشرط موضع غلط أيضاً، فربما يكون المعنى الجامع مما يظهر أثره وغناه في الحكم، فيظنّ أنه صالح ولا يكون صالحاً لأن الحكم لا يلزمه بمجرّده بل لكونه على حال خفي، وأعيان الشواهد تشتمل على صفات جفية فلذلك يجب اطّراح[٢] الشاهد المعيّن، فإنك تقول: السماء حادث لأنه مقارن للحوادث كالحيوان فيجب عليك اطّراح ذكر الحيوان لأنه يقال لك: الحيوان حادث بمجرد كونه مقارناً للحوادث فقط، فاطّرح الحيوان وقل: كلّ مقارن للحوادث حادث والسماء مقارن فكان حادثاً، وعند ذلك ربما يمنع الخصم المقدمة الكبرى فلا يسلم أن كلّ مقارن للحوادث حادث إلّا على وجه مخصوص، وإن جوّزت أن الموجب للحدوث كونه مقارناً على وجه مخصوص فلعلّ ذلك الوجه وأنت لا تدريه موجود في الحيوان لا في السماء، فإن عرفت ذلك فأبرزه وأضفه إلى المقارن واجعله مقدمة كلّية، وقل: كلّ مقارن للحوادث بصفة كذا فهو حادث، والسماء مقارن بصفة كذا فهو إذن حادث، فعلى جميع الأحوال لا فائدة في تعيين شاهد معيّن في العقليات ليقاس عليه؛ ومن هذا القبيل قولك: اللّه عالم بعلم لا بنفسه لأنه لو كان عالماً لكان عالماً بعلم قياساً على الإنسان، فيقال: ولم قلت: إن ما ينسب للإنسان ينسب للّه؟ فتقول: لأن العلّة جامعة، فيقال: العلة كونه إنساناً عالماً أو كونه عالماً فقط، فإن كان كونه إنساناً عالماً فلا يلزم في حقّ اللّه مثله، وإن كانت كونه عالماً فقط فاطّرح الإنسان وقل: كلّ عالم فهو عالم بعلم والباري عالم فهو عالم بعلم، وعند ذلك إنما ينازع في قولك كلّ عالم فهو عالم بعلم، فإن ذلك إن لم يكن أولياً لزمك أن تبينه بقياس آخر لا محالة.

فإن قيل: فهل يمكن إثبات كون المعنى الجامع علّة للحكم بأن نرى أن الحكم يرتفع بارتفاعه؟ قلنا: لا، فإن الحكم يرتفع بارتفاع بعض أجزاء العلّة وشروطها، ولا يوجد بوجود ذلك البعض، فمهما ارتفعت الحياة ارتفع الإنسان ومهما وجدت الحياة لم يلزم وجود الإنسان، بل ربما يوجد الفرس أو غيره ولكن الأمر بالضدّ من هذا، وهو أنه مهما وجد الحكم دلّ على وجود المعنى الجامع،

---

(١) أيسر الرجل: استغنى (أصبح غنيّاً).

(٢) طَرَحَ الشيء، واطَّرَحَهُ: ألقاه؛ واطّرح الشيء عنه: ألقاه وأبعده.

فأما أن يدلّ وجود المعنى على وجود الحكم بمجرد كون الحكم مرتفعاً بارتفاعه فلا، فمهما وجد الإنسان فقد وجدت الحياة، ومهما وجدت صحّة الصلاة فقد وجد الشرط وهو الطهارة، ومهما وجدت الطهارة لم يلزم وجود الصلاة. فإن قيل: فما ذكرتموه في إبطال منفعة الشاهد في ردّ الغائب إليه مقطوع به، فكيف يظنّ بالمتكلمين مع كثرتهم وسلامة عقولهم الغفلة عن ذلك؟ قلنا: معتقد الصحّة في ردّ الغائب إلى الشاهد إما محقق يرجع عند المطالبة إلى ما ذكرناه، وإنما يذكر الشاهد المعين لتنبيه السامع على القضية الكلّية به فيقول: الإنسان عالم بعلم لا بنفسه، منبهاً به على أن العالم لا يعقل من معناه شيء سوى أنه ذو علم فيذكر الإنسان تنبيهاً، وإما قاصر عن بلوغ ذروة التحقيق وهذا ربما ظنّ أن في ذكر الشاهد المعين دليلاً، ومنشأ ظنّه أمران:

أحدهما: أن من رأى البنّاء فاعلاً وجسماً ربما أطلق أن الفاعل جسم والفاعل بالألف واللام يوهم الاستغراق، خصوصاً في لغة العرب، وهو من المهملات، والمهملات قد يتسامح بها فيؤخذ على أنه قضية كلّية، فيظنّ أنها كلّية وينظم قياساً ويقول: الفاعل جسم، وصانع العالم فاعل فهو جسم؛ وكذلك ربما نظر ناظر إلى البرّ[1] فيراه مطعوماً ورِبوياً فيقول: المطعوم ربوي ويبني عليه قوله: إن السفرجل مطعوم فهو إذن ربوي، لالتباس قوله المطعوم بقوله: كلّ مطعوم، فالمحقق إذا سمعه فصل وقال: قولك المطعوم عنيت به كلّ مطعوم أو بعضه، فإن قلت: بعضه فلعل السفرجل من البعض الآخر، وإن قلت: كلّه، فمن أين عرفت ذلك؟ فإن قلت: من البرّ فليس البرّ كلّ المطعومات، فإذا رأيته ربوياً لم يلزم منه إلّا أن كلّ البرّ ربوي والسفرجل ليس ببرّ، أو بعض المطعوم ربوي فلا يلزم منه بعض آخر، وكذا في قوله: الفاعل جسم يقال: له كلّ الفاعلين أو بعضهم على ما تقرّر فلا حاجة إلى الإعادة!!.

ثانيهما: هو أنه ربما يستقري أصنافاً كثيرة من الفاعلين حتى لا يبقى عنده فاعل آخر فيرى أنه استقرى كلّ الفاعلين، ويطلق القول بأن كلّ فاعل فهو جسم وكان الحقّ أن يقول: كلّ فاعل شاهدته وتصفّحته فهو جسم، فيقال له: لم تشاهد فاعل العالم ولا يمكن الحكم عليه ولكن الغيّ قوله: شاهدت، وكذا يتصفّح البرّ والشعير وسائر المطعومات الموزونة والمكيلة ويعبر عنها بالكلّ، وينظم في ذهنه قياساً على هيئة الشكل الأول، وهو أن كلّ مطعوم فإما برّ أو شعير أو غيرهما،

(١) البُرُّ: حَبُّ القمح.

وكلّ برّ وكلّ شعير أو غيرهما فهو ربوي، فإذن كلّ مطعوم ربوي، ثم يقول: والسفرجل مطعوم فهو ربوي، فيكون هذا منشأ غلطه، وإلّا فالحقّ ما قدمناه. ولا ينبغي أن تضيع الحق المعقول، خوفاً من مخالفة العادات المشهورة، بل المشهورات أكثر ما تكون مدخولة[١]، ولكن مداخلها دقيقة لا يتنبه لها إلّا الأقلّون. وعلى الجملة لا ينبغي أن تعرف الحقّ بالرجال، بل ينبغي أن تعرف الرجال بالحقّ فتعرّف إلى الحقّ أولاً، فمن سلكه فاعلم أنه مُحقّ. فأما أن تعتقد في شخص أنه مُحقّ أولاً ثم تعرف الحقّ به، فهذا ضلال اليهود والنصارى وسائر المقلدين، أعاذك اللّه وإيانا منه؛ هذا كلّه في إبطال التمثيل في العقليات، فأما في الفقهيات، فالجزئي المعين يجوز أن ينقل حكمه إلى جزئي آخر باشتراكهما في وصف، وذلك الوصف المشترك إنما يُوجب الاشتراك في الحكم إذا دلّ عليه دليل، وأداتها الجملية قبل التفصيل ستة.

الأول، وهو أعلاها: أن يشير صاحب الحكم، وهو المشرع إليه، كقوله في الهرّة: إنها من الطوافين عليكم، عند ذكر العفو عن سؤرها[٢]، فيقاس عليها الفأرة بجامع الطواف، وإن افترقتا في أن هذه تنفر وتلك تأنس، وأن هذه فأرة وتيك هرّة، ولكن الاشتراك في وصف أضيف إليه الحكم أحرى باقتضاء الاشتراك فيه (في الحكم) من الافتراق في وصف لم يتعرّض له في اقتضاء الافتراق. وكذا قوله في بيع الرطب بالتمر: أينقص الرطب إذا جفّ؟ فقيل: نعم. فقال: فلا تبيعوا. فهو إذن أضاف بطلان البيع في الرطب إلى النقصان المتوقع، فيقاس عليه العنب للإشتراك في توقع النقصان. ولا يمنع جريان السؤال في الرطب عن إلحاق العنب به، وإن كان هذا عنباً، وذلك رطباً، لأن هذا الافتراق افتراق في الاسم والصورة، والشرع كثير الالتفات إلى المعاني، قليل الالتفات إلى الصور والأسامي. فعادة الشرع ترجّح في ظننا التشريك في الحكم، عند الاشتراك في المضاف إليه ذلك الحكم، وتحقيق الظنّ في هذا دقيق، وموضع استقصائه الفقه.

الثاني: أن يكون ما فيه الاجتماع مناسباً للحكم، كقولنا: النبيذ[٣] مسكر فيحرم كالخمر. فإذا قيل: لِمَ قلتم: المُسكر يحرم؟ قلنا: لأنه يزيل العقل، الذي هو الهادي إلى الحقّ، وبه يتمّ التكليف؛ فهذا مناسب للنظر في المصالح فيقال: لا يمتنع أن يكون الشرع قد راعى سكر ما يعتصر من العنب على الخصوص تعبّداً، أو

---

(١) مدخولة: يقال: دَخِلَ الشيء دَخَلاً، ودَخَلاً: فَسَدَ داخله.

(٢) السُّؤْرُ: بقية الشيء.

(٣) النبيذ: شراب مُسكر، يُتَّخذ من عصير العنب، أو التمر، وَيُتْرَكُ حتى يختمر.

أثبت التحريم لا لعلّة السكر، بل تعبّداً في خمر العنب من غير التفات إلى السكر، فكم من الأحكام التي هي تعبُّدية غير معقولة، فيقول: نعم هذا غير ممتنع، ولكن الأكثر في عادة الشرع اتباع المصالح. فكون هذا من قبيل الأكثر أغلب على الظنّ من كونه من قبيل النادر.

الثالث: أن يبين للوصف الجامع تأثيراً في موضع من غير مناسبة، كما يقول الحنفي في اليتيمة إنها صغيرة، ويولّي عليها كغير اليتيمة، فيقال: فلِمَ علّلت الولاية بالصغر؟ فيقول: لأن الصغر قد ظهر أثره بالاتفاق في غير اليتيمة وفي الابن. وقدر أن الوصف غير مناسب حتى يستمر المثال، فلا ينبغي أن يقال: هذه يتيمة وتيك ليست بيتيمة؛ فيقال: الافتراق في هذا لا يقاوم الاشتراك في وصف الصغر، وقد ظهر تأثيره في موضع، واليتم لم يظهر تأثيره بالاتفاق في موضع، نعم لو ثبت أن اليتيم لا يُولّى عليه في المال لتقاوم الكلام. ولو قيل: ظهر أثر اليتم أيضاً في دفع الولاية في موضع، كما ظهر أثر الصغر في موضع، فعند ذلك يحتاج إلى الترجيح. وإن شئت مثلت هذا القسم بقياس العنب على الرُّطب[1]، واجتماعهما في توقع النقصان. ويقدر أن ذلك لم يعرف بإضافة لفظية من الشارع، بل عرف باتفاق من الفريقين حتى لا يلتحق بمثال الإضافة.

الرابع: أن يكون ما فيه الاشتراك غير معدود ولا مفصّل لأنه الأكثر، وما فيه الافتراق شيئاً واحداً، ويعلم أن جنس المعنى الذي فيه الافتراق، لا مدخل له في هذا الحكم، مهما التفت إلى الشرع كقوله: من أعتق شخصاً له من عبد، قوّم عليه الباقي. فإنّا نقيس الأَمَةَ عليه، لا لأنّا عرفنا اجتماعهما في معنى مخيل أو مؤثر أو مضاف إليه الحكم بلفظه، لأنه لم يبن لنا بعد المعنى المخيل فيه، ولا لأنّا رأيناهما متقاربين فقط، فإنه لو وقع النظر في ولاية النكاح، وبان أن الأَمَةَ تُجبر على النكاح، فلا يتبيّن لنا أن العبد في معناه. والقرب من الجانبين على وتيرة واحدة، ولكن إذا التفتنا إلى عادة الشرع، علمنا قطعاً أنه ليس يتغيّر حكم الرقّ والعِتْق بالذكورة والأنوثة، كما لا يتغيّر بالسواد والبياض، والطول والقصر، والزمان والمكان وأمثالها.

الخامس: هو الرابع بعينه، إلّا أن ما فيه الافتراق لا يعلم يقيناً أنه لا مدخل له في الحكم، بل يظنّ ظنّاً ظاهراً، وذلك كقياسنا إضافة العتق إلى جزء معين على

---

(١) الرُّطَبُ: نضيج البُسْر قبل أن يصير تمراً، وذلك إذا لان وحلا؛ أو هو ثمر النخل إذا أدركِ ونضج قبل أن يصير تمراً.

إضافته إلى نصفٍ شائع، وقياس الطلاق المضاف إلى جزء معيّن على المضاف، إلى نصفٍ شائع فإنّا نقول: السبب هو السبب، والحكم هو الحكم، والاجتماع شامل إلّا في شيء واحد هو أن هذا معيّن مشار إليه، وذلك شائع. وإذا كان التصرّف لا يقتصر على المضاف إليه، فيبعد أن يكون لإمكان الإشارة وعدمه مدخل في هذا الحكم، وهذا ظنّ ظاهر ولكن خلافه ممكن؛ فإن الشرع جعل الجزء الشائع محلّاً لبعض التصرفات، ولم يجعل المعيّن محلّاً أصلاً، فلا بعد في أن يجعل ما هو محلّ لبعض التصرفات محلّاً لإضافة هذا التصرّف، فصار النظر بهذا الاحتمال ظنّياً.

وقد اختلف المجتهدون[1] في قبول ذلك، وعندي أن في هذا الجنس ما يجوز الحكم به، ولكن يتطرق إلى مبالغ الظنّ، الحاصل منه تفاوت غير محدودٍ ولا محصور، ويختلف بالوقائع والأحكام، والأمر موكول إلى المجتهد، فإن من غلب أحد ظَنَّيْه جاز له الحكم به.

السادس: أن يكون المعنى الجامع أمراً معيّناً متّحداً وما فيه الافتراق أيضاً أمراً معيناً أو أموراً معيّنة، ولم يكن للجامع مناسبة وتأثير، إلّا أنه إن كان الجامع موهماً أن المعنى المصلحي الخفي، الملحوظ بعين الاعتبار من جهة الشرع، مودعٌ في طيّه، وانطواؤه على ذلك المعنى، الذي هو المقتضي للحكم عند اللّه، أغلب من احتواء المعنى الذي فيه المفارقة، كان الحكم بالاشتراك لذلك أولى من الحكم بالافتراق.

مثاله قولنا: الوضوء طهارة حكمية عن حدث، فتفتقر إلى النية كالتيمّم، فقد اشتركا في هذا وافترقا في أن ذاك طهارة بالماء دون التيمّم، وتشبهه إزالة النجاسة. وقولنا: طهارة حكمية جمع التيمّم وأخرج إزالة النجاسة. ونحن نقول: المقتضي للنية في علم اللّه تعالى معنًى خفي عنّا، ومقارنته بكونه طهارة حكمية يعتدّ به[2] موجباً في حال موجبها، أغلب من كونه مقروناً بكونه طهارة بالتراب، فيصير إلحاق الوضوء به أغلب على الظنّ من قطعه عنه؛ وهذا أيضاً مما اختلف فيه.

والرأي عندنا أن ذلك مما يتصوّر أن يفيد رجحان ظنٍّ على ظنٍّ، فهو موكول إلى المجتهد. ولم يبن لنا من سيرة الصحابة، في إلحاق غير المنصوص

---

(١) المجتهد: هو الفقيه الذي يستفرغ وُسْعَهُ لتحصيل ظَنٍّ بحكم شرعي، وله شروط مقرّرة في علم أصول الفقه.

(٢) اعْتَدَّ بالشيء: أدخله في الحساب والعَدِّ، ومنه يقال: هذا شيء لا يُعتَدُّ به: لا يُهْتمُّ به.

بالمنصوص، إلّا اعتبار أغلب الظنون. ولا ضوابط بعد ذلك في تفصيل مدارك الظنون، بل كلّ ما يضبط به تحكم، وربما يغلط في نصرة هذا الجنس فيقال: الوضوء قربة[١]، ويذكر وجه مناسبة القربة للنية، وهو ترك لهذا الطريق بالعدول إلى الإضافة.

وربما يغلط في نصرة جانبهم فيقال: هذه طهارة بالماء والماء مطهر بنفسه، كما أنه مُزِلٌ بنفسه، ويدّعي مناسبة فيكون عدولاً عن الفرق الشبهي، كما أن ما ذكرناه عدول عن الجمع الشبهي.

واسم الشبه، في اصطلاح أكثر الفقهاء، مخصوص بالتشبيه بمثل هذه الأوصاف، الذي لا يمكن إثباته بالمدارك السابقة، وإن كان غير التعليق بالمخيل تشبيهاً، ولكن خصّصت العبارة اللفظية به لأنه ليس فيه إلّا شبه، كما خصّصوا المفهوم بِفَحْوَى الخطاب[٢]، مع أن المنظوم أيضاً له مفهوم، ولكن ليس للفَحْوَى منظوم، بل مجرّد المفهوم فلقّب به. ولما رأينا التعويل[٣] على أمثال هذا الوصف الذي لا يظهر مناسبته جائزاً بمجرد الظنّ.

والظنون تختلف بأحوال المجتهدين[٤]، حتى أن شيئاً واحداً يحرّك ظنَّ مُجتهد، وهو بعينه لا يحرّك ظنَّ الآخر، ولم يكن له في الجدال معيار يرجع إليه المتنازعان، رأينا أن الواجب في اصطلاح المتناظرين ما اصطلح عليه السلف من مشايخ الفقه، دون ما أحدثه من بعدهم ممن ادّعى التحقيق في الفقه، من المطالبة بإثبات العلّة بمناسبة أو تأثير إو إخالة[٥]، بل رأينا أن يقتصر المعترض علس سؤال المعلل بأن قياسك من أي قبيل؟ فإن كان من قبيل المناسب أو المؤثر أو سائر الجهات، فبيّن وجهه، وإن كان شبهاً محضاً بوصف ليس فيه مناسبة ظاهرة، وأنت تظنّ أنه ينطوي على المعنى المبهم، فلست أطالبك ولكن أقابلك بما افترق فيه الأصل والفرع من الأوصاف؛ فإن ما لا يناسب إن صلح للجمع، صلح مثله للفرق. وبهذا السؤال يفتضح المعلّل في قياسه الذي قدّره، إن كان معناه الجامع

---

(١) القُرْبَةُ: ما يُتَقرَّبُ به إلى اللّه تعالى من أعمال البرّ والطاعة؛ قال تعالى: ﴿**وَمِنَ الأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ باللّه واليَوْمِ الآخِرِ وَيَتَّخذُ ما يُنْفِقُ قُرُبَاتٍ عِنْدَ اللّه وصَلواتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّها قُرْبَةٌ لَهُمْ**﴾ [التوبة: ٩٩].

(٢) فَحْوَى الخطاب: مضمونه ومرماه الذي يتّجه إليه المتكلم.

(٣) التّعويل: من عَوَّل عليه تعويلاً: اعتمد عليه واتّكل.

(٤) المجتهد: هو الفقيه الذي يستفرغ وسعه وجهده ليحصل له ظنٌّ بحكمٍ شرعيّ.

(٥) الإخالة: الظَّنُّ.

طرداً محضاً، لا يناسب ولا يوهم الاشتمال على مناسب مبهم. وإن كان ما يقابل السائل به طرداً محضاً لا يوهم أمراً، فعلى المعلِّل أن يرجّح جانبه، كما إذا فرق بين التيمّم والوضوء، بأن التيمّم على عضوين، وهذا على أربعة أعضاء، فإن هذا مما يعلم أنه لا يمكن أن يكون لمثله مدخل في الحكم، لا بنفسه ولا باستصحاب معنى له مدخل بطريق الاشتمال عليه، مع إيهامه بخلاف قولنا: إنه طهارة حكمية، فهذا طريق النظر في الفقهيات. ولقد خاض في الفقه من أصحاب الرأي، من سَدَّى[١] أطرافاً من العقليات ولم يخمرها[٢]، وأخذ يبطل أكثر أنواع هذه الأقيسة، ويقتصر منها على المؤثر، ويوجه المطالبة العقلية على كلّ ما يتمسك به في الفقه. وعندما ينتهي إلى نصرة مذهبه في التفصيل، يعجز عن تقريره على الشرط الذي وضعه في التأصيل[٣]، فيحتال لنصرة الطرديات الرَّديّة[٤] بضروب من الخيالات الفاسدة، ويلقبها بالمؤثر، وليس يتنبَّه لركاكة تيكَ الخيالات الفاسدة، ولا يرجع فينتبه لفساد الأصل الذي وضعه، فدعاه إلى الاقتصار في إثبات الحكم على طريق المؤثر أو المناسب، ولا يزال يتخبّط، والردّ عليه في تفصيل ما أورده في المسائل تشتمل عليه كتبنا المصنفة في خلافات الفقه، لا سيما: «كتاب تحصين المأخذ»، و«كتاب المبادي والغايات».

والغرض الآن من ذكره أن الاستقصاء[٥] الذي ذكرناه في العقليات، ينبغي أن يترك في الفقهيات رأساً؛ فخلط ذلك الطريق السالك إلى طلب اليقين بالطريق السالك إلى طلب الظنّ صنيع من سدَّى من الطرفين طرفاً، ولم يستقل بهما، بل ينبغي أن تعلم أن اليقين في النظريات أعزّ الأشياء وجوداً، وأما الظنّ فأسهلها منالاً وأيسرها حصولاً.

فالظنون المعتبرة في الفقهيات هو المرجّح الذي يتيسّر به عند التردُّد بين أمرين: إقدام أو إحجام؛ فإن إقدام الناس في طرق التجارات وإمساك السلع تربّصاً بها[٦]، أو بيعها خوفاً من نقصان سعرها، بل في سلوك أحد الطريقين في أسفارهم،

---

(١) سَدَّى: يقال: سَدَّى الثوب: مَدّ سَدَاه، والسَّدى من الثوب: ما يُمَدُّ طولاً في النسيج (خلاف اللحمة).

(٢) خَمَّرَ الشيء: غطّاه، وخَمَّر المكان: لزمه؛ والخِمارُ: كلُّ ما سَتَرَ، ومنه: خِمارُ المرأة.

(٣) التأصيل: يقال: أَصَّلَ الشيءَ تأصيلاً: جعل له أصلاً ثابتاً يُبنى عليه.

(٤) الرَّديَّة: الرديئة: الفاسدة.

(٥) استقصى الشيءَ استقصاءً: بلغ أقصاه في البحث عنه.

(٦) تَربَّص بالسّلعة: انتظر حتى يرتفع سعرها، وتربَّص فلان: احتكر.

بل في كلّ فعل يتردّد الإنسان فيه بين جهتين على ظنٍّ؛ فإنه إذا تردّد العاقل بين أمرين، واعتدلا عنده[١] في غرضه، لم يتيسّر له الاختيار، إلّا أن يترجّح أحدهما، بأن يراه أصلح بمخيلة أو دلالة؛ فالقدر الذي يرجّح أحد الجانبين ظنّ له، والفقهيات كلّها نظر من المجتهدين في إصلاح الخلق.

وهذه الظنون وأمثالها تُقْتَنَصُ[٢] بأدنى مخيلة وأقلّ قرينة، وعليه اتكال العقلاء كلّهم في إقدامهم وإحجامهم على الأمور المخطرة في الدنيا، وذلك القدر كافٍ في الفقهيات، والمضايقة والاستقصاء فيه يُشوّش مقصوده بل يبطله، كما أن الاستقصاء في التجارات، ضرباً للمثل، يفوت مقصود التجارة.

وإذا قيل للرجل: سافر لتربح، فيقول: وبِمَ أعلم أني إذا سافرت ربحت؟ فيقال: اعتبر بفلان وفلان. فيقول: ويقابلهما فلان وفلان وقد ماتا في الطريق أو قتلا أو قطع عليهما الطريق! فيقال: ولكن الذين ربحوا أكثر ممن خسروا أو قتلوا. فيقول: فما المانع من أن أكون من جملة من يخسر أو يقتل أو يموت؟ وماذا ينفعني ربح غيري إذا كنت من هؤلاء؟.

فهذا استقصاء لطلب اليقين، والمعتبر له لا يتجر ولا يربح، ويعد مثل هذا الرجل موسوساً أو جباناً، ويحكم عليه بأن التاجر الجبان لا يربح، فهذا مثال الاستقصاء في الفقهيات، وهو هوس محض وخرق[٣]، كما أن ترك الاستقصاء في العقليات جهلٌ محضٌ، فليؤخذ كلّ شيء من مأخذه، فليس الخرق في الاستقصاء في موضع تركه، بأقل من الحمق في تركه بموضع وجوبه، واللّه أعلم.

الصنف السابع: في الأقيسة المركبة والناقصة

اعلم أن الألفاظ القياسية المستعملة في المخاطبات والتعليمات، وفي الكتب والتصنيفات، لا تكون مُلخَّصَةً في غالب الأمر على الوجه الذي فصّلناه، بل تكون مائلة عنه إما بنقصان، وإما بزيادة، وإما بتركيب وخلط جنس بجنس، فلا ينبغي أن يلتبس عليك الأمر، فتظنّ أن المائل عما ذكرناه ليس بقياس، بل ينبغي أن تكون عين عقلك مقصورة على المعنى، وموجهة إليه لا إلى الأشكال اللفظية، فكلّ قولٍ أمكن أن يحصل مقصوده، ويردّ إلى ما ذكرناه من القياس،

(١) اعتدل الأمران عنده: تساويا.
(٢) تُقْتَنصُ: تُصطاد.
(٣) الخُرْقُ: الجَهْلُ، أو الحُمْقُ.

فقوّته قوّة قياس، وهو حجّة، وإن لم يكن تأليفه ما قدمناه من التأليف. وكلّ قولٍ ألّف على الوجه الذي قدمناه، إلّا أنه إذا تُؤمّل وامْتُحن لم تحصل منه نتيجة، فليس بحجّة.

أما المائل للنقصان فبأن نترك إحدى المقدمتين أو النتيجة. أما ترك المقدمة الكبرى فمثاله قولك: هذان متساويان لأنهما قد ساويا شيئاً واحداً، فقد ذكرت المقدمة الصغرى والنتيجة، وتركت الكبرى وهي قولك: والأشياء المساوية لشيء واحدٍ متساوية، وبه تمام القياس، ولكن قد تترك لوضوحها، وعلى هذا أكثر الأقيسة في الكتب والمخاطبات.

وقد تترك الكبرى إذا قصد التلبيس[1] ليبقى الكذب خفيّاً فيه، ولو صرّح به لتنبه المخاطب لمحلّ الكذب. مثاله قولك: هذا الشخص في هذه القلعة خائن، سيسلّم القلعة لأني رأيته يتكلّم مع العدو، وتمام القياس أن تضيف إليه: إن كلّ من يتكلم مع العدو فهو خائن، وهذا يتكلم معه، فهو إذن خائن. ولكن لو صرّحت بالكبرى ظهر موضع الكذب، ولم يسلم أن كلّ من يتكلم مع العدو فهو خائن. وهذا مما يكثر استعماله في القياسات الفقهية.

وأما ترك المقدمة الصغرى فمثاله قولك: اتّق مكيدة هذا فيقال: لِمَ؟ فتقول: لأن الحسّاد يكايدون. فتترك الصغرى وهو قولك: هذا حاسد، وذلك إنما يكون عند ظهور الحسد منه. وهو كقولك: هذا يقطع لأن السارق يقطع[2]، وتترك الصغرى، ويحسن ذلك إذا اشتهر بالسرقة عند المخاطب. وعلى هذا أكثر مخاطبة الفقهاء لا سيما في كتب المذهب، وذلك حذراً من التطويل. ولكن في النظريات ينبغي أن يفصّل حتى يعرف مكان الغلط.

وأما المائل بالتركيب والخلط[3]، فهو أن يطوى في سياق كلام تسوقه إلى نتيجة واحدة مقدمات مختلفة، أي حملية وشرطية منفصلة ومتصلة. مثاله قولك: العالم إما أن يكون قديماً، وإما أن يكون محدثاً، فإن كان قديماً فهو ليس بمقارن للحوادث لكنه مقارن للحوادث من قبل أنه جسم، والجسم إن لم يكن مقارناً للحوادث يكون خالياً منها، والخالي من الحوادث ليس بمؤلف ولا يمكن أن يتحرّك، فإذن العالم محدث؛ فهذا القياس مركّب من شرطي منفصل ومن شرطي متّصل، ومن جزمي على طريق الخلف ومن جزمي مستقيم، فتأمل أمثال ذلك فإنه كثير الورود في المناظرات

---

(١) لَبَّسَ عليه الأمر تلبيساً: خلطه.

(٢) قال تعالى: ﴿السَّارِقُ والسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيهمَا جَزَاءً بِما كَسَبَا﴾ [المائدة: ٣٨].

(٣) الخَلْطُ: ضَمُّ الشيء إلى الشيء.

والمخاطبات التعليمية. ومن جملة التركيبات ما تترك فيه النتائج الواضحة وبعض المقدمات، ويذكر من كلّ قياس مقدمة واحدة، وتترتّب بعضها على بعض وَتُسَاق إلى نتيجة واحدة كقولنا: كلّ جسم مؤلّف، وكلّ مؤلّف فمقارن لعرض لا ينفكّ عنه، وكلّ عرض فحادث، وكلّ مقارن لحادث لا يتقدم عليه، وكلّ ما لا يتقدم عليه فوجوده معه، وكلّ ما وجوده معه فهو حادث، فإذن العالم حادث.

وكلّ واحدة من هذه المقدمات تمامها بقياس كامل، حذفت نتائجها وما ظهر من مقدماتها وسيقت لغرض واحد. وإلّا فكان ينبغي أن يقول: كلّ جسم مؤلف، وكلّ مؤلف فمقارن لعرض لا ينفكّ عنه، فإذن كلّ جسم فمقارن لعرض لا ينفك عنه. ثم يبتدي ويضيف إليه مقدمة أخرى، وهو أن كلّ مقارن لعرض لا ينفك عنه. فإذن كلّ جسم فمقارن لعرض لا ينفك عنه، ثم يبتدي ويضيف إليه مقدمة أخرى وهو أن كلّ مقارن لعرض لا ينفك عنه فهو مقارن لحادث، ثم يشتغل بما بعده على الترتيب، ولكن أغنى وضوح هذه النتائج عن التصريح بها.

وربما تجري في المخاطبات كلمات لها نتائج، لكن تترك تلك النتائج، إما لظهورها وإما لأنها لا تقصد للاحتجاج، بل تذكر المقدمات تعريفاً لها في أنفسها اعتماداً على قبول المخاطب، فقد قال النبي ﷺ: «**يَمُوتُ المرءُ على ما عَاشَ عَلَيْه، ويُحْشَرُ على ما مَاتَ عَلَيْه**»[1]. وهاتان مقدمتان نتيجتهما أن المرء يُحشر على ما عاش عليه، فحالة الحياة هي الحدّ الأصغر، وحالة الممات هي الحدّ الأوسط. ومهما ساوت حالة الحشر حالة الموت، وساوت حالة الموت حالة الحياة، فقد ساوت حالة الحشر حالة الحياة.

والمقصود من سياق الكلام تنبيه الخلق على أن الدنيا مزرعة الآخرة، ومنها التزوّد. ومن لم يكتسب السعادة وهو في الدنيا فلا سبيل له إلى اكتسابها بعد موته، فمن كان في هذه أعمى فهو عند الموت أعمى، أعني عَمَى البصيرة عن درك الحقّ والعياذ باللّه. ومن كان عند الموت أعمى فهو عند الحشر أعمى كذلك، بل هو أضلّ سبيلاً[2] إذ ما دام الإنسان في الدنيا فله أمل في الطلب، وبعد الموت قد تحقق اليأس.

والمقصود أن الكلمات الجارية في المحاورات كلّها أقيسة محرّفة غيّرت تأليفاتها للتسهيل، فلا ينبغي أن يغفل الإنسان عنها بالنظر إلى الصور، بل ينبغي أن لا يلاحظ إلّا الحقائق المعقولة دون الألفاظ المنقولة.

---

(١) وفي صحيح مسلم (٨/ ١٦٥): قال رسول اللّه ﷺ: «**يُبعثُ كلّ عَبْدٍ على ما ماتَ عليه**».

(٢) هذا من قول اللّه سبحانه وتعالى: ﴿**وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وأَضَلُّ سَبِيلاً**﴾ [الإسراء: ٧٢].

النظر الثاني

في مادة القياس

قد ذكرنا أن كلّ مركّب فهو متألف من شيئين:

أحدهما: كالمادة الجارية منه مَجْرَى الخشب من السرير.

والثاني: كالصورة الجارية منه مَجْرَى صورة السرير من السرير، وقد تكلّمنا على صورة القياس وتركيبه ووجوه تأليفه بما يقنع، فلنتلكم في مادته، ومادته هي العلوم، لكن لا كلّ علم بل العلم التصديقي دون العلم التصوّري، وإنما العلم التصورّي مادة الحدّ، والعلم التصديقي هو العلم بنسبة ذوات الحقائق بعضها إلى بعض بالإيجاب أو السلب، ولا كلّ تصديقي بل التصديقي الصادق في نفسه، ولا كلّ صادق بل الصادق اليقيني. فَرُبَّ شيء في نفسه صادق عند اللّه وليس يقيناً عند الناظر، فلا يصلح أن يكون عنده مادة للقياس الذي يطلب به استنتاج اليقين، ولا كلّ يقيني بل اليقيني الكلّي، أعني أنه يكون كذلك في كلّ حال. ومهما قلنا: مواد القياس هي المقدمات كان ذلك مجازاً من وجهٍ، إذ المقدمة عبارة عن نطقٍ باللسان يشتمل على محمولٍ وموضوع، ومادة القياس هي العلم الذي لفظ الموضوع والمحمول دالّان عليه لا اللفظ بل الموضوع والمحمول هي العلوم الثابتة في النفس دون الألفاظ، ولكن لا يمكن التفهيم إلّا باللفظ، والمادة الحقيقية هي التي تنتهي إليه في الدرجة الرابعة، بعد ثلاثة قشور[١]:

القشر الأول: هو الصور المرقومة[٢] بالكتابة.

الثاني: هو النطق، فإنه الأصوات المرتّبة التي هي مدلول الكتابة ودالّة على الحديث الذي في النفس.

الثالث: هو حديث النفس الذي هو علم بترتيب الحروف ونظم الكلام، إما منطوقاً به وإما مكتوباً.

---

(١) كذا قال الغزالي: «ثلاثة قشور»؛ ثم جاء بها أربعة، كما سيأتي.

(٢) المرقومة: المنقوشة؛ يقال: رقم الشيء: نقشه وطرّزه وخطّطه.

والرابع: وهو اللباب[١]، هو العلم القائم بالنفس الذي حقيقته ترجع إلى انتقاش النفس بمثال مطابق للمعلوم؛ فهذه العلوم هي مواد القياس وعسر تجريدها في النفس دون نظم الألفاظ بحديث النفس لا ينبغي أن يخيل إليك الاتحاد بين العلم والحديث، فإن الكاتب أيضاً قد يعسر عليه تصوّر معنى إلّا أن يتمثل له رقوم الكتابة[٢] الدالّة على الشيء، حتى إذا تفكّر في الجدار تصوّر عنده لفظ الجدار مكتوباً. ولكن لما كان العلم بالجدار غير موقوف على معرفة أصل الكتابة لم يشكل عليه أن هذا مقارن لازم للعلم لا عينه، وكذلك يتصوّر أن إنساناً يعلم علوماً كثيرة وهو لا يعرف اللغات فلا يكون في نفسه حديث نفس، أعني اشتغالاً بترتيب الألفاظ، فإذن العلوم الحقيقية التصديقية هي مواد القياس، فإنها إذا أحضرت في الذهن على ترتيب مخصوص استعدت النفس لأن يحدث فيها العلم بالنتيجة من عند اللّه تعالى، فإذن مهما قلنا مواد القياس المقدمات اليقينية فلا تفهم منه إلّا ما ذكرناه.

ثم كما أن صورة الاستدارة والنقش للدينار زائد على مادة الدينار، فإن المادة للدينار هي الذهب الإبريز[٣]، فكذا في القياس، وكما أن الذهب الذي هو مادة الدينار له أربعة أحوال:

أعلاها: أن يكون ذهباً خالصاً إبريزاً لا غشَّ فيه أصلاً.

والثانية: أن يكون ذهباً مقارناً لا في غاية رتبته العليا، ولا كذلك الذهب الإبريز الخالص.

والثالثة: أن يكون ذهباً كثير الغشّ لاختلاط النقرة والنحاس به.

والرابعة: أن لا يكون ذهباً أصلاً بل يكون جنساً على حدة مشبهاً بالذهب.

أنواع القياس

فكذلك الاعتقادات التي هي مواد الأقيسة قد تكون اعتقاداً مقارباً لليقين مقبولاً عند الكافة في الظاهر، لا يشعر الذهن بإمكان نقيضه على الفور بل بدقيق الفكر، فيسمى القياس المؤلف منه جدلياً إذ يصلح لمناظرات الخصوم وقد يكون اعتقاداً بحيث لا يقع به تصديق جزم، ولكن غالب ظنٍّ وقناعة نفس مع خطور نقيضه بالبال أو قبول النفس لنقيضه إن خطر بالبال، وإن وقعت الغفلة عنه في أكثر

(١) اللُّبَابُ: خالص كلِّ شيء.

(٢) رقوم الكتابة: نقوشها أو خُطوطها.

(٣) الذهب الإبريز: الخالص.

الأحوال، ويُسمّى القياس المؤلف منه خطابياً إذ يصلح للإيراد في التعليمات والمخاطبات، وقد يكون تارةً مشبهاً باليقين أو بالمشهور المقارب لليقين في الظاهر، وليس بالحقيقة كذلك، وهو الجهل المحض، ويسمى القياس المؤلف منه مغالطياً وسوفسطائياً إذ لا يقصد بذلك إلّا المغالطة والسفسطة[١]، وهو إبطال الحقائق؛ فهذه أربع مراتب لا بدّ من تمييز البعض منها عن البعض.

وأما الخامس الذي يسمى قياساً شعرياً فليس يدخل في غرضنا فإنه لا يذكر لإفادة علم أو ظنٍّ، بل المخاطب قد يعلم حقيقته، وإنما يذكر لترغيب أو تنفير[٢] أو تسخية[٣] أو تبخيل أو ترهيب أو تشجيع، وله تأثير في النفس بترديدها على هذه الأحوال وإيجابه انقباضاً وانبساطاً مع معرفة بطلانه. وذلك كنفرة الطبع عن الحلو الأصفر إذا شبه بالعَذِرة حتى يتعذر في الحال تناولها وإن علم كذب قائله، وعليه تعويل صناعة الشعر، وبه تشبث أكثر المُتشدّقين[٤] من الوعّاظ، فإنهم يستعملون في النثر صناعة الشعر، ومثاله أن من يريد أن يحمل غيره على التهوّر[٥]، ويصرفه عن الحزم[٦] يلقب الحزم بالجبن ويقبّحه، ويذمّ صاحبه فيقول: [من الوافر]

يَـرَى الـجُـبـنـاء أنّ الـجُـبْـنَ حَـزْمٌ وَتِـلْـكَ خَـديـعـةُ الـنَّـفـسِ الـلـئـيـمِ

فتنبسط نفس المتوقف إلى التهجّم بذلك، كقوله: [من الطويل]

إذَا لـم أَمُـتْ تـحـتَ الـسّـيـوفِ مُـكـرّمـاً أَمُـتْ وأقـاسـي الـذُّلَّ غَـيْـرَ مُـكـرَّمِ

وكذلك إذا أراد التسخية أطنب[٧] في مدح السّخيّ وشبَّهه بما يعلم أنه لا يُشْبِهُهُ، ولكن يُؤثر في نفسه كقوله[٨]: [من الطويل]

هـو الـبـحـرُ مـن أي الـجـوانـبِ جِـئْـتَـهُ فَـلُـجَّـتُـهُ الـمـعـروفُ والـجـودُ سَـاحِـلُـهْ[٩]

---

(١) السَّفْسَطَةُ: قياس مُركَّبٌ من الوهميات، والغرضُ منه إفحام الخصم وإسكاته، والسُّوفِسْطائية: فرقة ينكرون الحِسّيات والبديهيات وغيرها، والواحد: سُوفِسْطائيّ.

(٢) نَفَّرَ فلاناً عن الشيء تنفيراً: أفزعه ودفعه عنه.

(٣) التَّسْخِيَةُ: يقال: سَخَّى نفسه، وبنفسه عن كذا: حملها على تركه وعدم النزوع إليه. وتَسخَّى فلان على أصحابه: تكلَّف السخاء (الجود، الكرم).

(٤) المُتَشدِّقون: جمع المُتشَدِّق: الذي يلوي شِدْقَهُ بالكلام مُتفَصِّحاً.

(٥) تَهوَّرَ فلانٌ تَهوُّراً: وقع في الأمر بقلة مبالاة، أو اعتدى على غيره في طيشٍ ونَزَقٍ.

(٦) الحزم: الضبط والإتقان.

(٧) أطنب في الكلام: بالغ وأكثر.

(٨) الأبيات لزهير بن أبي سلمى، وهي من قصيدة يمدح بها حصن بن حذيفة بن بدر. (ديوان زهير: ٦٨).

(٩) اللُّجَّةُ: مُعظم البحر وتَردُّد أمواجه.

تعوّد بسطَ الكفّ حتّى لو انّه دَعاها لِقبْضٍ لم تُطعْهُ أنامِلُهْ[١]
تَراه إذا ما جِئتَه مُتهلِّلاً كأنكَ تُعطِيهِ الذي أنتَ سَائِلُهْ[٢]
وَلوْ لم يكنْ في كَفّه غير رُوحِهِ لجادَ بها، فَليتَّقِ اللّه آمِلُهْ[٣]

وهذه الكلمات كلّها أحاديث يعلم حقيقة كذبها، ولكنها تؤثر في النفس تأثيراً عجيباً لا ينكر. وإذ ليس يتعلق هذا الجنس بغرضنا فلنهجرالإطناب فيه ولنرجع إلى الأقسام الأربعة، وإذ قد قبّحنا حال الشعر فلا ينبغي أن تظنّ أنّ كلّ شعرٍ باطل، فإن من الشعر لحكمة، وإن من البيان لَسِحْراً[٤]. وقد يدرج الحقّ في وزن الشعر فلا يخرج عن كونه حقّاً كقول الشاعر[٥] في تهجين البخل[٦]: [من الطويل]

ومَنْ يُنْفِقِ السّاعاتِ في جَمْعِ مَالِه مَخافَةَ فَقْرٍ فالذي فَعَلَ الفَقْرُ[٧]

فهذا كلامٌ حقٌّ صادقٌ ومؤثرٌ في النفس، والوزن اللطيف والنظم الخفيف يروجه ويزيد وقعه في النفس، فلا تنظر إلى صورة الشعر ولاحظ المعاني في الأمور كلّها لتكون على الصراط المستقيم. ولنرجع إلى الغرض فنقول: المقدمات تنقسم إلى يقينيات صادقة واجبة القبول وإلى غيرها.

القسم الأول: المقدمات اليقينية

وللقسم الأول باعتبار المدرك أربعة أصناف:

الصنف الأول: الأوليات العقلية المحضة، وهي قضايا تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية المجرّدة من غير معنًى زائدٍ عليها يوجب التصديق بها، ولكن ذوات البسائط إذا حصلت في الذهن إما لمعونة الحسّ أو الخيال أو وجه آخر

---

(١) بَسَطَ كَفَّه: مَدَّها (نشر أصابعها) بالمعروف، وبسطها بالإنفاق: تجاوز القصد. قَبَضَ كفَّه: أمسكها، كفَّها عن العطاء، قال تعالى: ﴿**وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيهم**﴾ [التوبة: ٦٧].

(٢) المُتهلِّلُ: الطَّلْقُ الوَجْهِ.

(٣) جاد بها: سَخَى وتكرَّم.

(٤) في كتاب جامع الحديث للسيوطي: قال رسول اللّه ﷺ: «**إنّ من الشعرِ لَحكْمةً، وإنّ من البيانِ لَسِحْراً**».

(٥) هو أبو الطيّب المتنبي المتوفى سنة ٣٥٤هـ / ٩٦٥م، وله ترجمة في: (يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر: ١/ ١٣٩؛ وفيات الأعيان: ١/ ١٢٠؛ البداية والنهاية: ١١/ ٢٧٣؛ شذرات الذهب: ٣/ ١٣).

(٦) هَجَّنَ البُخْلَ: قَبَّحَهُ وعابه.

(٧) ديوان المتنبي: ١/ ٣٤٥.

وجعلتها القوة المفكرة قضية بأن نسبت أحدها إلى الآخر بسلبٍ أو إيجاب، صدق بها الذهن اضطراراً من غير أن يشعر بأنه من أين استفاد هذا التصديق، بل يقدر كأنه كان عالماً به على الدوام كقولنا: إن الاثنين أكثر من الواحد، والثلاثة مع الثلاثة ستة، وإن الشيء الواحد لا يكون قديماً وحديثاً معاً، وإن السلب والإيجاب معاً لا يصدقان في شيء واحد فقط إلى نظائره. وهذا الجنس من العلوم لا يتوقف الذهن في التصديق به إلّا على تصوّر البسائط، أعني الحدود والذوات المفردة، فمهما تصوّر الذوات وتفطن للتركيب لم يتوقّف في التصديق، وربما يحتاج إلى توقّف حتّى يتفطّن لمعنى الحادث والقديم، ولكن بعد معرفتهما لا يتوقّف في الحكم بالتصديق.

الصنف الثاني: المحسوسات كقولنا: القمر مستدير، والشمس منيرة، والكواكب كثيرة، والكافور أبيض، والفحم أسود، والنار حارّة، والثلج بارد، فإن العقل المجرد إذا لم يقترن بالحواس لم يقضِ بهذه القضايا، وإنما أدركها بواسطة الحواسّ، وهذه أوليات حسّية. ومن هذا القبيل علمنا بأن لنا فكراً وخوفاً وغضباً وشهوةً وإدراكاً وإحساساً، فإن ذلك انكشف للنفس أيضاً بمساعدة قوى باطنة، فكأنه يقع متأخراً عن القضايا التي صدق بها العقل من غير حاجة إلى قوة أخرى سوى العقل. ولا تشكّ في صدق المحسوسات إذا استثنيت أموراً عارضة، مثل ضعف الحسّ وبعد المحسوس وكثافة الوسائط.

الصنف الثالث: المجرّبات وهي أمور وقع التصديق بها من الحسّ بمعاونة قياسٍ خفيٍّ، كحكمنا بأن الضرب مؤلم للحيوان، والقطع مؤلم، وحَزّ الرقبة مُهلك، والسقمونيا[1] مُسهل، والخبز مُشبع، والماء مُروٍ، والنار مُحرقة؛ فإن الحسّ أدرك الموت مع حَزّ الرقبة، وعرف التألم عند القطع بهيئات في المضروب، وتكرّر ذلك على الذكر فتأكد منه عقد قوي لا يشكّ فيه، وليس علينا ذكر السبب في حصول اليقين بعد أن عرفنا أنه يقيني، وربما أوجبت التجربة قضاءً جزمياً وربما أوجبت قضاءً أكثرياً، ولا تخلو عن قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات، وهي أنه لو كان هذا الأمر اتفاقياً أو عرضياً غير لازم لما استمرَّ في الأكثر من غير اختلاف، حتى إذا لم يوجد ذلك اللازم استبعدت النفس تأخره عنه وعدّته نادراً، وطلبت له سبباً عارضاً مانعاً. وإذا اجتمع هذا الإحساس متكرراً مرة بعد أخرى، ولا ينضبط عدد المرات كما لا ينضبط عدد المخبرين في التواتر، فإن كلّ واقعة ههنا مثل

(١) السقمونيا: نبات يستخرج منه دواءٌ مُسهلٌ للبطن ومزيلٌ لدوده.

شاهد مخبر، وانضمّ إليه القياس الذي ذكرناه أذعنت النفس للتصديق.

فإن قال قائل: كيف تعتقدون هذا يقيناً، والمتكلمون شكّوا فيه وقالوا: ليس الحزُّ سبباً للموت، ولا الأكل سبباً للشبع، ولا النار علّة للإحراق، ولكن اللّه تعالى يخلق الاحتراق والموت والشبع عند جريان هذه الأمور لا بها؟ قلنا: قد نبّهنا على غور هذا الفصل وحقيقته في كتاب «تهافت الفلاسفة»[١]. والقدر المحتاج إليه الآن أن المتكلم إذا أخبره بأن ولده حُزّت رقبته لم يشكّ في موته، وليس في العقلاء من يشكّ فيه، وهو معترف بحصول الموت وباحث عن وجه الاقتران. وأما النظر في أنه هل هو لزوم ضروري ليس في الإمكان تغييره أو هو بحكم جريان سنة اللّه لنفوذ مشيئته الأزلية، التي لا تحتمل التبديل والتغيير، فهو نظر في وجه الاقتران لا في نفس الاقتران، فليفهم هذا وليعلم أن التشكّك في موت من حُزّت رقبته وسواس مُجرّد، وأن اعتقاد موته يقين لا يُستراب فيه.

ومن قبيل المجربات الحدسيات، وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس[٢] من النفس يقع لصفاء الذهن وقوته وتوليه الشهادة لأمور، فتذعن النفس لقبوله والتصديق له بحديث لا يقدر على التشكّك فيه، ولكن لو نازع فيه منازع معتقداً أو معانداً لم يمكن أن يعرف به ما لم يَقْوَ حدسه ولم يتولّ الاعتقاد الذي تولّاه ذو الحدس القويّ، وذلك مثل قضائنا بأن نور القمر مستفاد من الشمس، وأن انعكاس شعاعه إلى العالم يضاهي[٣] انعكاس شعاع المرآة إلى سائر الأجسام التي تقابله، وذلك لاختلاف تشكله عند اختلاف نسبته من الشمس قرباً وبعداً وتوسّطاً. ومن تأمّل شواهد ذلك لم يبق له فيه ريبة وفيه من القياس ما في المجرّبات، فإن هذه الاختلافات لو كانت بالاتفاق أو بأمر خارج سوى الشمس لما استمرّت على نمطٍ واحدٍ على طول الزمن، ومن مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس على طريق الحدس والاعتبار قضايا كثيرة لا يمكنه إقامة البرهان عليها، ولا يمكنه أن يشكّ فيها، ولا يمكنه أن يشرك فيها غيره بالتعليم، إلّا أن يدلّ الطالب على الطريق الذي سلكه واستنهجه[٤]، حتى إذا تولّى السلوك بنفسه أفضاه ذلك السلوك إلى ذلك

---

(١) يُراجع كتاب تهافت الفلاسفة: ص ١٧٦ ـ ١٨٤؛ المسألة السابعة عشرة: في إبطال قولهم باستحالة خرق العادات أو السببية.

(٢) حَدَسَ في الأمر حَدْساً: ظَنَّ وخَمَّن، وحَدَسَ الشيء: حَزَرَهُ.

(٣) يُضاهي: يُشابه.

(٤) استنهجه: اتخذه منهاجاً، والمنهاج: الطريق الواضح المستقيم، ويقال: استنهج سبيل فلان: سلك مسلكه.

الاعتقاد وإن كان ذهنه في القوة والصفاء على رتبة الكمال. ولمثل هذا لا يمكن إفحام كلّ مجادل بكلام مُسكت، فلا ينبغي أن تطمع في القدرة على المجادلة في كلّ حقٍّ، فمن الاعتقادات اليقينية ما لا نقدر على تعريفه غيرنا بطريق البرهان إلّا إذا شاركنا في ممارسته ليشاركنا في العلوم المستفادة منه، وفي مثل هذا المقام يقال: من لم يذق لم يعرف، ومن لم يصل لم يدرك.

الصنف الرابع: القضايا التي عرفت لا بنفسها بل بوسط ولكن لا يعزب[١] عن الذهن أوساطها، بل مهما أحضر جزئي المطلوب حضر التصديق به لحضور الوسط معه كقولنا: الاثنان ثلث الستة، فإن هذا معلوم بوسط وهو أن كلّ منقسم ثلاثة أقسام متساوية، فأحد الأقسام ثلث والستة تنقسم بالاثنينات ثلاثة أقسام متساوية، فالاثنان إذن ثلث الستة، ولكن هذا الوسط لا يعزب عن الذهن لقلّة هذا العدد وتعود الإنسان التأميل فيه، حتى لو قيل لك: الاثنان والعشرون هل هي ثلث ستة وستين؟ لم تبادر إليه مبادرتك إلى الحكم بأن الاثنين ثلث الستة، بل ربما افتقرت إلى أن تقسم الستة والستين على ثلاثة، فإذا انقسمت وحصل أن كلّ قسم اثنان وعشرون عرفت أن ذلك ثلثه، وهكذا كلّما كثر الحساب؛ فهذا وإن كانَ معلوماً برأيٍ ثانٍ لا بالرأي الأول ولكنه ليس يحتاج فيه إلى تأمّل، فهو جارٍ مجرى الأوليات فيصلح لأن يكون من مواد الأقيسة، بل القضايا التي هي نتائج أقيسة ألفت من مقدمات هي من الأصناف الثلاثة السابقة تصلح أن تكون مواد أقيسة ومقدماتها.

القسم الثاني: المقدمات التي ليست يقينية ولا تصلح للبراهين

وهي نوعان: نوع يصلح للظنّيات الفقهية، ونوع لا يصلح لذلك أيضاً.

المقدمات الصالحة للفقهيات:

النوع الأول: وهو الصالح للفقهيات دون اليقينيات وهي ثلاثة أصناف: مشهورات ومقبولات ومظنونات.

الصنف الأول: المشهورات مثل حكمنا بحسن إفشاء السلام[٢]، وإطعام الطعام، وصلة الأرحام[٣]، وملازمة الصدق في الكلام، ومراعاة العدل في القضايا

---

(١) عَزَبَ الشيءُ عُزُوباً: بَعُدَ وخَفِيَ.

(٢) أفشى السلام: نَشَرَهُ وأذاعه.

(٣) صِلَةُ الأرحام: الإحسان إلى الأقارب (الآباء، الأمهات، الأخوات، العمّات، الخالات، . . .) والعطف عليهم، والرفق بهم، ومراعاة أحوالهم.

والأحكام، وحكمنا بقبح إيذاء الإنسان، وقتل الحيوان، ووضع البهتان[١]، ورضاء الأزواج بفجور[٢] النسوان، ومقابلة النعمة بالكفران والطغيان[٣]، وهذه قضايا لو خلي الإنسان وعقله المجرّد ووهمه وحسّه، لما قضى الذهن به قضاء بمجرّد العقل والحسّ، ولكن إنما قضى بها لأسباب عارضة أكدّت في النفس هذه القضايا وأثبتتها؛ وهي خمسة:

أولها: رقة القلب بحكم الغريزة وذلك في حقّ أكثر الناس حتى سبق إلى وهم قوم إن ذبحَ الحيوانِ قبيحٌ عقلاً، ولولا أن سياسة الشرع صرفت الناس عن ذلك إلىً تحسين الذبح وجعله قرباناً، لعمَّ هذا الاعتقاد أكثر الناس. ومن هذا أشكل على المعتزلة وأكثر الفرق وجه العدل في إيلام البهائم بالذبح والمجانين بالمرض، وزعموا بحكم رقّة طباعهم أن ذلك قبيح، فمنهم من اعتذر بأنها ستعوض عليها بعد الحشر في الدار الآخرة. ولم ينتبه هؤلاء لقبح صفع الملك ضعيفاً ليعطيه رغيفاً، مهما قدر على إعطائه دون الصفع، واعتذر فريق بأنها عقوبات على جنايات قارفوها[٤] وهم مكلّفون، وردّوا بطريق التناسخ بعد الموت إلى هذه القوالب ليعذبوا فيها، ولم يعلموا أن عقوبة من لا يعرف أنه معاقب فينزجر بسببه قبيح. وإن زعموا أنها تعرف كونها معاقبة على جنايات سبقت كان لها قوة مفكرة، ويلزم عليه تجويز معرفة الذبّان والديدان حقائق الأمور وجميع العلوم الهندسية والفلسفية، وهو مناكرة للمحسوس، ثم مهما لم يكن للمعاقب غرض في انتقام أو تشفٍّ أو دفع ضُرٍّ في المستقبل أو لم يكن للمعاقب مصلحة فهو أيضاً قبيحٌ، واللّه قادر على إفاضة النعم على الخلق من غير إيلام، ومن غير تكليف وإلزام، فإيذاؤهم بالتكليف أولاً وبالعقوبة آخراً أحرى بأن يكون قبيحاً مما ذكروه، وجعلوه قبيحاً من إيلام البريء عن الجنايات.

السبب الثاني: ما جُبِل عليه الإنسان من الحميّة[٥] والأنفة[٦]، ولأجله يحكم باستقباح الرضا بفجور امرأته، ويظنّ أن هذا حكم ضروري للعقل مع أن جماعة من الناس يتعوّدون إجارة أزواجهم ليألفوا ذلك ولا ينفروا عنه، بلْ جميع الزناة

---

(١) البهتان: الكَذِبُ المُفترى.

(٢) الفُجُور: الانبعاث في المعاصي من غير اكتراث؛ وقيل: الفُجور: الفِسْق.

(٣) الكُفران: الجُحود. الطغيان: التجبُّر والإسراف في الظلم، أو تجاوز الحدّ.

(٤) قارف الذنب: قاربه وخالطه (وقع فيه).

(٥) الحَمِيَّة: المحافظة على المحرم والدِّين من التُّهمة؛ وقيل: الأنفة.

(٦) الأَنَفَةُ: العِزَّةُ، والحمية، والتَّكبُّر.

يستحسنون الفجور بامرأة الغير ولا يستقبحونه لموافقة شهواتهم، ويستقبحون من ينبه الأزواج عليه ويعرفهم فعل الزناة، ويزعمون أن ذلك غمز[١] وسعاية[٢] ونميمة، وهو في غاية القبح. وأهل الصلاح يقولون: هو خيانة وترك الأمانة؛ فتتناقض أحكامهم في الحسن والقبح ويزعمون أنها قضايا العقل، وإنما منشؤها هذه الأخلاق التي جُبل الإنسان عليها.

السبب الثالث: محبة التسالم والتصالح والتعاون على المعايش، ولذلك يحسن عندهم التودّد بإفشاء السلام وإطعام الطعام، ويقبح لديهم السبّ والتنفير[٣] ومقابلة النعمة بالكفران وأمثاله، ولولا ميلهم إلى أمور تنهض هذه الأسباب وسائل إليها أو صوارف عنها، لما قضت العقول بفطرتها في هذه الأمور بحسن ولا قبح، ولذلك نرى جماعة لا يحبون التسالم ويميلون إلى التغالب، فألذّ الأشياء وأحسنها عندهم الغارة والنهب والقتل والفتك[٤].

السبب الرابع: التأديبات الشرعية لإصلاح الناس، فإنها لكونها تكرّرت على الأسماع منذ الصبا بلسان الآباء والمعلمين ووقع النشء عليها، رسخت تلك الاعتقادات رسوخاً أدى إلى الظنّ بأنها عقلية كحسن الركوع والسجود والتقرب بذبح البهائم وإراقة دمائها، وهذه الأمور لو غُومِضَ بها العاقل الذي لم يُؤدَّب بقبولها منذ الصبا لكان مجرّد عقله لا يقضي فيها بحسن ولا بقبح، ولكن حسنت بتحسين الشرع فأذعن الوهم لقبولها بالتأديب منذ الصبا.

السبب الخامس: الاستقراء للجزئيات الكثيرة، فإن الشيء متى وجد مقروناً بالشيء في أكثر أحواله ظنّ أنه ملازم له على الإطلاق، كما يحكم على إفشاء السلام[٥] بالحسن مطلقاً، لأنه يحسن في أكثر الأحوال، ويذهب عن قبحه في وقت قضاء الحاجة، ويحكم على الصدق بالحسن لوجوده موافقاً للأغراض مرغوباً في أكثر الأحوال، ويغفل عن قبحه ممن سُئل عن مكان نبيّ أو وليّ ليجده السائل فيقتله، بل ربما اعتقد قبح الكذب حينئذٍ بإخفاء المحلّ لمصادفة الكذب مقروناً بالقبح في أكثر الأحوال، فهذه الأسباب وأمثالها علل قضاء النفس بهذه القضايا، وليست هذه القضايا صادقة كلّها ولا كاذبة كلّها، ولكن المقصود أن ما هو صادق

---

(١) غَمَزَ بفلان غَمْزاً: سعى به شَرّاً، وغَمَزَ عليه: طَعَنَ فيه.

(٢) سَعَى بفلان سِعَايةً: وَشَى ونَمَّ.

(٣) السَّبُّ: الشَّتْمُ. نَفَّرَ فلاناً عن الشيء تنفيراً: أفزعه ودفعه عنه.

(٤) فَتَكَ بفلان فتكاً: غَدَرَ به واغتاله، أو قتله مجاهرةً.

(٥) إفشاءُ الشيء: نَشْرُهُ وإذاعته.

منها فليس بيِّن الصدق عند العقل بياناً أولياً، بل يفتقر في تحقيق صدقه إلى نظر وإن كان محموداً عند العقل الأول، والصادق غير المحمود، والكاذب غير الشنيع، ورُبّ شنيع حقٌّ، ورُبّ محمودٍ كاذبٌ، وقد يكون المحمود صادقاً لكن بشرط دقيق لا يتفطّن أكثرالناس له، فَيُؤخذ على الإطلاق مع أنه لا يكون صادقاً إلّا مع ذلك الشرط كقولنا: الصدق حسن، وليس كذلك مطلقاً بل بشروط، ولفقد بعض الشروط قبح الصدق الذي هو تعريف لموضع النبي المقصود قتله إلى غير ذلك من نظائره. ومهما أردت أن تعرف الفرق بين هذه القضايا المشهورات وبين الأوليات العقلية، فاعرض قولنا: قتل الإنسان قبيح وإنقاذه من الهلاك جميل، على عقلك بعد أن تقدر كأنك حصلت في الدنيا دفعة[١] بالغاً عاقلاً، ولم تسمع قطّ تأديباً ولم تعاشر أمة ولم تعهد ترتيباً وسياسة، لكنك شاهدت المحسوسات وأخذت منها الخيالات، فيمكنك التشكيك في هذه المقدمات أو التوقف فيها ولا يمكن التوقف في قولنا: إن السلب والإيجاب لا يصدقان في حال واحدة، وإن الاثنين أكثر من الواحد، فإذن هذه المقدمات لما كانت قريبة من الصدق محتملة الكذب لم تصلح للبراهين التي يطلب منها اليقين وصلحت للفقهيات.

الصنف الثاني: المقبولات وهي أمور اعتقدناها بتصديق من أخبرنا بها من جماعة ينقص عددهم عن عدد التواتر، أو شخص واحد تميّز عن غيره بعدالة[٢] ظاهرة أو علم وافر، كالذي قبلناه من آبائنا وأساتيذنا وأئمتنا واستمررنا على اعتقاده، وكأخبار الآحاد في الشرع، فهي تصلح للمقاييس الفقهية دون البراهين العقلية، ولها في إثارة الظنّ مراتب لا تكاد تخفى؛ فليس المستفيض في الكتب الصحاح من الأحاديث كالذي ينقله الواحد، ولا ما ينقله أحد الخلفاء الراشدين كما ينقله غيره، ودرجات الظنّ فيه لا تُحصى.

الصنف الثالث: المظنونات وهي أمور يقع التصديق بها لا على الثبات بل مع خطور إمكان نقيضها بالبال، ولكن النفس إليها أميل كقولنا: إن فلاناً إنما يخرج بالليل لريبة، فإن النفس تميل إليه ميلاً يبنى عليه التدبير للأفعال، وهي مع ذلك تشعر بإمكان نقيضه والمشهورات والمقبولات إذا أعتبرت من حيث يشعر بنقيضها في بعض الأحوال، فيجوز أن تُسمّى مظنونة، وكم من مشهور في بادئ الرأي يورث اعتقاداً، فإن تأمّلته وتعقّبته عاد ذلك الإذعان لقبوله ظنّاً أو تكذيباً كقول

---

(١) حصل في الدنيا دُفْعَةً: أي بِمرَّةٍ واحدة.

(٢) العدالة (في الفلسفة): إحدى الفضائل الأربع التي سلَّم بها الفلاسفة وهي: الحكمة، والشجاعة، والعفّة، والعدالة. وقد عَدُلَ فلان عَدالةً، وعُدولةً: كان عَدْلاً.

القائل: ينبغي أن تنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً؛ فهذا محمود مشهور يتسارع الذهن إلى قبوله ثم يتأمل فيتبيّن خلافه، وهو أن الظالم ينبغي ألّا يُنصر بل ينبغي أن يُمنع من ظلمه ويُنصر المظلوم عليه، وهو المراد بالحديث المعقول فيه، فإنه سُئل عن ذلك فقيل: كيف يُنصر الظالم؟ فقال: نصرته أن تمنعه من ظلمه[1].

النوع الثاني: المقدمات غير الصالحة للفقهيات والعقليات: ما لا يصلح للقطعيات ولا للظنيات، بل لا يصلح إلاّ للتلبيس والمغالطة، وهي المشبهات أي المشبهة للأقسام الماضية في الظاهر ولا تكون منها، وهي ثلاثة أقسام:

الأول: الوهميات الصرفة وهي قضايا يقضي بها الوهم الإنساني قضاء جزماً بريئاً عن مقارنة ريبٍ وشكٍّ، كحكمه في ابتداء فطرته باستحالة وجود موجود لا إشارة إلى جهته، وإن موجوداً قائماً بنفسه لا يتصل بالعالم ولا ينفصل عنه، ولا يكون داخل العالم ولا خارجه محال، وهذا يشبه الأوليات العقلية مثل القضاء بأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد، والواحد أقل من الاثنين. وهي أقوى من المشهورات التي مثلناها بأن العدل جميل والجور قبيح، وهي مع هذه القوة كاذبة مهما كانت في أمور متقدمة على المحسوسات أو أعمّ منها، لأن الوهم أنس بالمحسوسات فيقضي لغير المحسوس بمثل ما ألفه في المحسوس. وعرف كونه كاذباً من مقدمات يصدق الوهم بآحادها لكن لا يذعن للنتيجة، إذ ليس في قوة الوهم إدراك مثلها وهذا أقوى المقدمات الكاذبة، فإن الفطرة الوهمية تحكم بها حسب حكمها في الأوليات العقلية، ولذلك إذا كانت الوهميات في المحسوسات كانت صادقة يقينية وصحّ الاعتماد عليها كالاعتماد على العقليات المحضة وعلى الحسّيات.

القسم الثاني: ما يشبه المظنونات وإذا بحث عنه امَّحى الظنّ كقول القائل: ينبغي أن تنصر أخاك ظالماً كان أو مظلوماً، وهو أيضاً يشبه المشهورات. وقد يكون ما يشبه المشهورات أو المظنونات مما يتوافق عليه الخصمان في المناظرات من المسلّمات، إما على سبيل الوضع وإما على سبيل الاعتقاد، ولكن إذا تكرّر تسليمها على أسماع الحاضرين يأنسون بها وتميل نفوسهم إلى الإذعان لها أكثر من الميل إلى التكذيب، فيعتقد أن ذلك الميل ظنّ لأن معنى الظنّ ميل في الاعتقاد،

---

(١) عن أنس رضي اللّه عنه قال: قال رسول اللّه ﷺ: **«أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً»**. قالوا: يا رسول اللّه هذا ننصره مظلوماً فكيف ننصره ظالماً؟ قال: « **تأخذوا فوق يديه»**. [صحيح البخاري: ٢/ ٨٦٣]، وفي رواية: أفرأيت إذا كان ظالماً كيف أنصره؟ قال: **«تحجزه أو تمنعه من الظلم، فإن ذلك نصره»**. [صحيح البخاري: ٦/ ٢٥٥].

ولكنه ميل بسبب، كإعتقادك أنّ مَنْ يخرج بالليل فيخرج لريبة[١]، فإن ميل النفس إلى هذه التهمة لسبب. ولو كرّر على سمع جماعة أن الأزرق الأشقر مثلاً لا يكون إلّا خائناً خبيثاً فإذا رأوه كان ميل نفسهم إلى اعتقاد الخيانة أكثر من الميل إلى اعتقاد الصيانة[٢]، وهذا من غير سبب محقّق بل خيال محض بسبب السماع. ولذا قيل: من يسمع يخلّ. فبين هذا وبين المظنون المحقّق فرق ويقرب من هذا المخيلات وهي تشبيه الشيء بشيء مستقبح أو مستحسن لمشاركته إياه في وصف ليس هو سبب القبح والحسن، فتميل النفس بسببه ميلاً وليس ذلك من الظنّ في شيء، وهذا مع أنه أخسّ الرتب يحرّك الناس إلى أكثر الأفعال، وعنه تصدر أكثر التصرفات من الخلق إقداماً وإحجاماً[٣]، وهي المقدمات الشعرية التي ذكرناها، فلا ترى عاقلاً ينفك عن التأثر به حتى أن المرأة التي يخطبها الرجل إذا ذكر أن اسمها اسم بعض الهنود أو السودان المستقبحين، نفر الطبع عنها لقبح الاسم، فيقاوم هذا الخيال الجمال ويورث محبة ما، وحتى أن علم الحساب والمنطق الذي ليس فيه تعرّض للمذاهب بنفي ولا إثبات إذا قيل: إنه من علوم الفلاسفة الملحدين، نفر طباع أهل الدين عنه، وهذا الميل والنفرة الصادران عن هذا الجنس ليسا بظنٍّ ولا علم، فلا يصلح ما يثيرهما أن يجعل مقدمة لا في القطعيات ولا في الظنيات والفقهيات.

القسم الثالث: الأغاليط الواقعة إما من لفظ المغلط أو من معنى اللفظ، كما يحصل من مقدمة صادقة في مُسمًّى باسم مشترك فينقله الذهن عن ذلك المُسمَّى إلى مُسمًّى آخر بذلك الاسم عينه، حيث يدقّ وجه الاشتراك، كالنور إذا أخذ تارة لمعنى الضوء المبصر، وأخرى بالمعنى المراد من قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٤]. وكذلك قد يكون من الذهول عن موضع وقفٍ في الكلام كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾[٥]. فإذا أهمل الوقف على اللّه انعطف عليه قوله والراسخون في العلم وحصلت مقدمة كاذبة. وقد يكون بالذهول عن الإعراب كقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُۥٓ﴾[٦]. فبالغفلة

---

(١) الرِّيْبَةُ: الظَّنُّ والشَّكُّ والتُّهْمَة.

(٢) الصِّيانة: يقال: صان الشيءَ صَوْناً، وصِيانةً: حفظه في مكان أمين، ويقال: صان عرضه: وقاه مما يعيبه.

(٣) أحجم عن الشيء إحجاماً: كَفَّ ونكَصَ.

(٤) سورة النور، الآية: ٣٥.

(٥) سورة آل عمران، الآية: ٧.

(٦) سورة التوبة، الآية: ٣.

والآية بتمامها: ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إلى النَّاسِ يَوْمَ الحَجِّ الأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ من المُشْرِكِينَ=

عن إعراب اللام من قوله ورسوله، ربما يقرأها القارئ بالكسر وتحصل مقدمة كاذبة، ونظائر ذلك من حيث اللفظ كثير. وأما من حيث المعنى فمنها ما يحصل من تخيّل العكس، فإنّا إذا قلنا: كلّ قود فسببه عمد، فيظن أن كلّ عمد فهو سبب قود، فإن العمد رُؤي ملازماً للقود فظن أن القود أيضاً ملازم للعمد، وهذا الجنس سبّاق إلى الفهم، ولا يزال الإنسان مع عدم التنبه لأصله ينخدع به ويسبق إلى تخيله من حيث لا يدري إلى أن ينبه عليه. ومنها ما سببه تنزيل لازم الشيء منزلة الشيء حتى إذا حكم على شيء بحكم ظنّ أنه يصحّ على لازمه، فإذا قيل: الصلاة طاعة وكلّ صلاة تفتقر إلى نيّة، ظنّ أن كلّ طاعة تفتقر إلى نيّة من حيث أن الطاعة لازمة للصلاة وليس كذلك، فإن أصل الإيمان ومعرفة اللّه تعالى طاعة، ويستحيل افتقارها إلى نيّة لأن نيّة التقرب إلى المعبود لا تتقدم على معرفة المعبود، وهذا أيضاً كثير التغليط في العقليات والفقهيات، وأسباب الأغاليط مما يعسر إحصاؤها، وفيما ذكرناه تنبيه على ما لم نذكره.

اختلاف العقليات والفقهيات

فإذن مجموع ما ذكرناه من أصناف هذه المقدمات التي سميناها عشرة: أربعة من القسم الأول، وثلاثة من القسم الثاني، وهي مواد الفقهيات، وثلاثة من القسم الأخير، وقد ذكرنا حكمها. فإن قال قائل: فبماذا تخالف العقليات الفقهيات؟ قلنا: لا مخالفة بينهما في صورة القياس وإنما يتخالفان في المادة ولا في كلّ مادة، بل ما يصلح أن يكون مقدمة في العقليات يصلح للفقهيات، ولكن قد يصلح للفقهيات ما لا يصلح للعقليات كالظنيات، وقد يؤخذ ما لا يصلح لهما جميعاً كالمشبهات والمغلطات. كما يتخالفان في كيفية ما به تصير المقدمة كلّية، فإن المقدمات الجزئية في الفقه يتسامح بجعلها كلّية، وإنما يدرك ذلك من أقوال صاحب الشرع[1] وأفعاله، وأقوال أهل الإجماع، وأقوال آحاد الصحابة، إن رُؤي ذلك حجّة على ما يستقصى في أصول الفقه، والجاري منها مجرى الأوليات من العقليات ما هو صريح في لفظه بيّن في طريقه، كاللفظ الصريح المسموع من الشارع أو المنقول بطريق التواتر، فإن المتواتر كالمسموع. فقوله: ﴿ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾[2] صريح في لفظه، أعني: كونه عشرة بيّن في طريقه، أعني: أن

= وَرَسُولُه فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّه وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾.

(١) صاحب الشّرع: هو النبيّ محمّد ﷺ.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٩٦.

القرآن متواتر، وقد يكون بيّناً في طريقه ظاهراً في لفظه كالمراد من قوله: إذا رجعتم. وقد يكون صريحاً في لفظه غير بيّن في طريقه كالنصّ الذي ينقله الآحاد من لفظ صاحب الشرع، وقد يكون عادماً للقوتين كالظاهر الذي ينقله الآحاد.

وجملة الألفاظ الشرعية في القضية الكلّية والجزئية أربعة أقسام:

الأول: كلّية أريد بها كلّية كقوله: كلّ مُسكر حرام.

الثاني: جزئية بقيت جزئية كقوله في الذهب والإبريسم[١]: «**هذان حرامان على ذكور أمتي**» فإنه بقي مختصّاً بالذكور ولم يتعدَّ إلى الإناث.

والثالث: كلّية أريد بها جزئية كقوله: «في سائمة[٢] الغنم زكاة»، أريد بها ما بلغ نصاباً. وقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[٣]. المراد به بعض السارقين، فإذا أردنا أن نجعل هذه كلّية ضممنا إليها الأوصاف التي بان اعتبارها فيه، وقلنا مثلاً: كلّ من سرق نصاباً كاملاً من حرز[٤] مثله لا شبهة له فيه قطع. والنبّاش أو الذي يسرق الأشياء الرطبة مثلاً بهذه الصفة فيقطع؛ هذه هي العادة. والصواب عندنا في مراسم جدل الفقه أن لا يفعل ذلك مهما وجد عموم لفظ، بل يتعلّق بعموم اللفظ ويطالب الخصم بالمخصّص، وما يدّعى من أن الخصوص قد يتطرّق إلى العموم فليس مانعاً من التمسُّك بالعموم على اصطلاح الفقهاء، وإذا اصطلحوا على هذا فالتمسُّك به أولى من إيراده في شكل قياس، لأنهم ليسوا يقبلون تخصيص العلّة. ومهما قلت: كلّ من سرق نصاباً كاملاً من حرز مثله قطع، منع الخصم وقال: أهملت وصفاً وهو أن لا يكون المسروق رطباً فما الذي عرّفك أن هذا غير معتبر، فلا يبقى لك إلّا أن تعود إلى العموم وتقول: هو الأصل. ومن زاد وصفاً فعليه الدليل، إذن التمسُّك بالعموم أولى إذا وجد.

والرابع: هو الجزئي الذي أريد به الكلّي، فإنّا كما نعبر بالعام عن الخاص فنقول: ليس في الأصدقاء خير، ونريد به بعضهم، كذلك قد يطلق الخاصّ ونريد به العام كقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾[٥] فإنه يراد به سائر أنواع أمواله. وكقوله: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾[٦] فيعبر بالقليل عن

---

(١) الإبريسم: أحسن الحرير.

(٢) السائمة من الماشية: التي ترعى حيث شاءت، أو هي الدائمة على الكلأ.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٣٨.

(٤) الحِرْزُ: الوعاء الحصين يُحفظ فيه الشيء.

(٥) سورة آل عمران، الآية: ٧٥.

(٦) سورة الزلزلة، الآية: ٧.

الكثير، وكقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[١] فعبّر عن كلّ ما فيه التبرّم به. وكقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا﴾[٢]. والمراد هو الإتلاف الذي هو أعمّ من الأكل، ولكن عبر بالأكل عنه. وكقول الشافعي[٣]: إذا نهشته حيّة أو عقرباء فإن كانت من حيّات مصر أو عقارب نصيبين[٤] وجب القصاص. وليس غرضه التخصيص بل كلّ ما يكون قاتلاً في الغالب، ولكن ذكر المشهور وعبّر به عن الكلّ، فإذا ورد من هذا الجنس لفظ خاص ألغينا خصوصه وأخذنا المعنى الكلّي المراد به وقلنا: كلّ تبرّم بالوالدين فهو حرام، وكلّ إتلاف لمال اليتامى حرام؛ فيحصل معنا مقدمة كلّية. فإن قيل: فالمعلوم بواقعة مخصوصة هل هو قضية كلّية يفتقر تخصيصها إلى دليل أم هو جزئية فيفتقر تعميمها إلى دليل، وذلك كقوله للأعرابي: «**اعتق رقبة**» لما قال: جامعت في نهار رمضان[٥]، وكرجمه ماعزاً لما زنى، فهل ينزل ذلك منزلة قوله: كلّ من زنى فارجموه، وكلّ من جامع أهله في نهار رمضان فليعتق رقبة؟ قلنا: هو كقولك: كلّ موصوف بصفة ماعز إذا زنى فارجموه، وكلّ موصوف بصفة الأعرابي إذا هلك وأهلك بجماع أهله في نهار رمضان فليعتق رقبة. ثم صفة الجماع هو الذي وصفه السائل والمعتبر من صفات الأعرابي ما عرفه رسول اللّه ﷺ، حتى نزل ترك الاستفصال مع إمكان الإشكال منزلة عموم المقال، حتى إن لم يعرف أنه كان حرّاً أو عبداً كان هذا كالعموم في حقّ الحرّ والعبد، وإن عرف كونه حرّاً فالعبد ينبغي أن يتكلف إلحاقه بأن يظهر أنه لا يؤثر الرقّ بدفع موجبات العبادات، وإنما نزلنا هذا منزلة العام لأنه قد قال: حكمي في الواحد حكمي في الجماعة.

ولو كنّا عرفنا من عاداته أنه يخصّص كلّ شخص بحكم يخالف الآخر لما

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٨.

(٣) هو أبو عبد اللّه، محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي، القرشي، المطلبي: أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنّة، وإليه نسبة الشافعية كافة. ولد في غزّة بفلسطين، وتوفي بمصر سنة ٢٠٤هـ / ٨٢٠م. (تاريخ بغداد: ٢/ ٥٦؛ كشف الظنون: ١٣٩٧).

(٤) نصيبين: مدينة عامرة من بلاد الجزيرة، على جادّة القوافل من الموصل إلى الشام، وفيها بساتين ومياه كثيرة ويروى أن النبي ﷺ قد رآها ليلة أُسْرِيَ به فسأل جبريل عنها، فقال: هذه نصيبين؛ فقال ﷺ: «**اللّهُمَّ عجّل فتحها واجعل فيها بركة للمسلمين**». (معجم البلدان، الحموي: ٥/ ٢٨٨).

(٥) من المعروف أن كفارة الصيام الواجبة على من أفطر بالجماع في رمضان هي واحدة من ثلاث: عتق رقبة مؤمنة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً.

أقمنا هذا مقام العام، كمن يعلم من أصحاب الظواهر أن المراد بالجزئيات المذكورة في الربويات نفس تلك الجزئيات، ولهذا مزيد تفصيل لا يحتمله هذا الكتاب. وقد بيّنا عند النظر في صورة القياس أن الحكم الخاص الجزئي إنما يجعل كلياً بستة طرق، وهو بيان أن ما به الافتراق ليس بمؤثر، وأن ما به الاجتماع هو المناسب أو المؤثر ليكون مناطاً، وهو أبلغ في الكشف عن الغرض، وذلك لأن من الجزئيات ما يعلم أن المراد منها كلّي، ومنها ما لا يعلم ذلك كمن لم يعلم من أصحاب الظواهر أن المراد بالجزئيات الست المذكورة في الربويات أمر أعمّ منها، وعرف كافة النظّار أن المراد بالبرّ ليس هو البرّ بل معنى أعمّ منه، إذ بقي ربا البرّ بعد الطحن إذ صار دقيقاً وفارقه اسم البرّ، فعلم أن المراد به وصف عام كلّي اشترك فيه الدقيق والبرّ، ولكن الكلّي العام قد يعرف بالبديهة من غير تأمّل، كمعرفتنا بأن المُحرَّم هو التبرّم العام دون التأفّف الخاصّ، وقد يشكّ فيه كالبرّ، فإن الدقيق والبرّ يشتركان في كلّيات مثل الطعم والاقتيات[1] والكيل والمالية، وإذا وقع الشكّ فيه لم يمكن إثباته إلّا بأحد الطرق الستّة التي ذكرناها، واللّه أعلم.

(١) يقال: تَقَوَّتَ بالشيء: أكله، واقتات الشيء: جعله قُوتاً، وقات الرَّجُلَ: أطعمه ما يُمسك الرمق.

النظر الثالث

في المغلطات في القياس وفيه فصول

أسباب الغلط

الفصل الأول: في حصر مثارات الغلط. اعلم أن المقدمات القياسية إذا ترتّبت من حيث صورتها على ضرب منتج من الأشكال الثلاثة، وتفصّلت منها الحدود الثلاثة أولاً، وهي الأجزاء الأولى، إذ تميّزت المقدمتان وهي الأجزاء الثواني، وكانت المقدمات صادقة وغير النتيجة وأعرف منها، كان اللازم منها بالضرورة حقّاً لا ريب فيه، والذي لا يحصل منه الحقّ فإنما لا يحصل لخللٍ في هذه الجهات التي ذكرناها، إما لخروجه عن الأشكال أو لخروجه عن الضروب المنتجة منها، أو لعدم التمايز في الحدود أو في المقدمات أو لإدراج النتيجة في المقدمات فلا تكون غيرها، أو لأن النتيجة تكون متقدمة على إحدى المقدمات في المعرفة فلا تكون المقدمة أعرف من النتيجة، فهذه سبع مثارات؛ فلنشرح كلّ واحدٍ بمثالٍ حتى يَتَيَسَّر الاحتراز[1] عنه فنقول:

المثار الأول: أن لا تكون على شكل من الأشكال الثلاثة، بأن لا يكون من الحدود حدٌّ مشترك إما موضوع فيهما أو محمول أو موضوع لأحدهما محمول للآخر، فإذا انتفى الاشتراك حقيقة ولفظاً لم يغلط الذهن فيه، فإن ذلك يظهر وإنما يغلط إذا وجد ما هو مشترك لفظاً مع اختلاف المعنى، ولذلك وجب تحقيق القول في الألفاظ المشتركة لا سيّما ما يشتبه منها بالمتواطئة[2]، ويعسر فيها درك الفرق، وهو مثار عظيم للأغاليط. وقد ذكرنا تفصيل ذلك على الإيجاز في كتاب «مقدمات القياس»، إلّا أنّا لم نذكر ثمّ إلّا الألفاظ التي لا يتّحد معناها، وقد يكون الاشتراك سببه النظم والترتيب للألفاظ لا نفس الألفاظ، ونحن نذكر من أمثلتها أربعة:

الأول: ما ينشأ من مواضع الوقف والابتداء كما ذكرنا من قوله تعالى: ﴿إِلَّا

(١) احترز عن الشيء، ومنه: تَوقَّاه.

(٢) المتواطئة: المتوافقة.

﴿اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[١] إذ له معنيان مختلفان، فيطلق أمثاله في إحدى المقدمتين بمعنى، وفي الثاني بمعنى آخر، فيبطل الحدّ المشترك، ويظنّ أن ثمّ حدّ مشترك.

الثاني: تردّدِ الضمائر بين أشياء متعددة تحتمل الانصراف إليها كقولك: كلّ ما علمه العاقل فهو كما علمه، والعاقل يعلم الحجر فهو كالحجر، فإن قولك: فهو، متردّد بين أن يكون راجعاً إلى العاقل أو إلى المعقول، ويسلم في المقدمة على أنه راجع إلى المعقول، ويلبس في النتيجة فيخيل رجوعه إلى العاقل.

الثالث: تردّد الحروف الناسقة[٢] بين معنيين تصدق في أحدهما وتكذب في الآخر كقوله: الخمسة زوج وفرد، وهو صادق فيظنّ أنه يصدق قولنا: إنه زوج وفرد معاً، وسببه اشتباه دلالة الواو فإنه يدلّ على جمع الأجزاء، إذ تقول: الإنسان عظم ولحم، أي فيه عظم ولحم، ويدلّ على جمع الأوصاف كقولنا: الإنسان حيّ وجسم، فإذن يصدق ما ذكرناه في الخمسة بطريق جمع الأجزاء لا بطريق جمع الصفات، واللفظ كاللفظ.

الرابع: تردّد الصفة بين أن تكون صفة للموضوع وصفة للمحمول المذكور قبله، فإنا قد نقول: زيد بصير أي ليس بضرير. وتقول: زيد طبيب. وإذا نظمنا فقلنا: زيد طبيب بصير، ظنّ أنه بصير في الطب، وهذه الألفاظ تصدق مفرقة وتصدق مجموعة على أحد التأويلين دون الآخر، وأمثال ذلك مما يكثر ويرتفع به شكل القياس من حيث لا يعرف وفيما ذكرناه غِنْيةٌ[٣].

المثار الثاني: ألّا يكون على ضرب منتج من جملة ضروب الأشكال الثلاثة. مثاله قولك: قليل من الناس كاتب وكل كاتب عاقل، فقليل من الناس عاقل. وهذه النتيجة صادقة إن لم ترد بإثبات القليل نفي الكثير، فإن الكثير إذا كان عاقلاً ففيه القليل، وإن أريد به أن القليل فقط هو كاتب وعاقل، اختلط نظم القياس، إذ كان

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٧. وموضع الوقف والابتداء هنا بين لفظ الجلالة «اللّه» وبين لفظ «الراسخون».

ومنشأ المعنيين المختلفين من وجود «الواو» في هذا الموضع؛ فإذا عُدَّت «الواو» حرف عطفٍ كان المعنى الأول.

وإذا عُدَّت حرف ابتداء كان المعنى الثاني، وهو الصحيح والمراد في قوله تعالى: **﴿وما يَعْلَمُ تأويلَهُ إلّا اللّه والرّاسِخُونَ في العِلْم يَقُولون آمَنّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبّنا﴾**. فالعلم بالتأويل لِلّه سبحانه، والإيمان للراسخين في العلَم.

(٢) النّاسِقة: من ناسق بين الأمرين: تابع بينهما ولاءم.

(٣) غِنْيَةٌ: كفاية؛ يقال: استغنى بالشيء: اكتفى، وغَنِي عن الشيء: لم يحتج إليه.

قوله: قليل من الناس كاتب يشتمل على مقدمتين بالقوة: إحداهما بعض الناس كاتب، والأخرى أن ذلك البعض قليل، فهما محمولان على البعض. وقد حكم في المقدمة الثانية على أحد المحمولين وهو الكاتب دون الثاني فاختلط النظم، وكذلك إذا قلت: ممتنع أن يكون الإنسان حجراً، وممتنع أن يكون الحجر حيواناً، فممتنع أن يكون الإنسان حيواناً، لأن هذا الضرب ألف من سالبتين غير فيهما اللفظ السلبي، إذ قولك ممتنع أن يكون الإنسان حجراً معناه لا إنسان واحد حجر، بل هذا القدر كاف لنفي النتيجة، فإن صغرى الشكل الأول مهما لم تكن موجبة لم ينتج أصلاً، وإنما تكثر هذه الأغاليط إذا تشبث[١] الذهن بالألفاظ دون أن يحصل المعاني بحقائقها.

المثار الثالث: ألّا تكون الحدود الثلاثة، وهي الأجزاء الأولى، متمايزة متكاملة كقولك: كلّ إنسان بشر، وكلّ بشر حيوان، فكلّ إنسان حيوان. وقولك: كلّ خمر عُقار[٢]، وكلّ عقار مُسكر، فكلّ خمر مسكر. فإن الحدّ الأوسط هو الحدّ الأصغر بعينه، وإنما تعدّد اللفظ. وهذا من استعمال الألفاظ المترادفة، وهي التي تختلف حروفها وتتساوى حدود معانيها المفهومة، وقد ذكرناها فليحترز منها أيضاً.

المثار الرابع: ألّا تكون الأجزاء الثواني وهي المقدمات متفاضلة، وذلك لا يتفق في الألفاظ المفردة البسيطة إذ يظهر فيها محلّ الغلط، ولكن يتفق في الألفاظ المركبة، وكم من لفظ مركب يؤدي معنًى قوته قوة الواحد أو يمكن أن يدلّ عليه بلفظ واحد، كما تقول: الإنسان يمشي. ثم يمكنك أن تبدل لفظ الموضوع بالحيوان الناطق، ولفظ يمشي بأنه ينتقل بنقل قدميه من موضع إلى آخر حتى يطول اللفظ، ويمكنك أن تعيّن التلبيس فيه. ومن هذا القبيل قولنا: كلّ ما علمه المسلم، فهو كما علمه، والمسلم يعلم الكافر فهو إذن كالكافر، وهذه المقدمات متمايزة الحدود في الوضع ولكن الخلل في الاتساق[٣]، فإنه ترك التصريح بتفصيله، وإلّا فقولك: ما علمه المسلم موضوع، وقولك: فهو كما علمه محمول، ولكن تردّد معنى قولك هو، وقد يكون بحيث لا يتميز في الوضع بل يكون فيه جزء يحتمل أن يكون من الموضوع، وأن يكون من المحمول، فإنك تقول: زيد الطويل أبيض؛

---

(١) تَشبَّثَ بالشيء: تَمسَّك به، أو تعلَّق به ولزمه.

(٢) العُقار: من أسماء الخمر، قيل: سُمِّيت بذلك لأنَّها عاقرت العقل، أو الدَّنّ، أي لزمته، وقيل: لأنها تعقر شاربها، وقيل: لأن أصحابها يعاقرونها: يلازمونها ويُدمنون عليها.

(٣) الاتِّساقُ: الانتظام.

فالمحمول هو الأبيض فقط، والطويل من الموضوع، ويمكن أن يذكر الطويل بصيغة الذي فيرجع إلى زيد بأن تقول: زيد الذي هو طويل أبيض؛ وإن قلت: زيد طويل أبيض، صار الطويل جزءاً من المحمول، وإذا لم يذكر الذي يكون بحيث يحتمل أن يراد به الذي وألّا يراد كما تقول: الإنسانية من حيث هي إنسانية خاصّة أو عامّة، فيحتمل أن يكون الموضوع الإنسانية المجردة والمحمول الخاصّة، ويحتمل أن يكون الموضوع الإنسانية فحسب والمحمول الخاصّة من حيث هي إنسانية، إذا لو قلت: الإنسانية خاصّة أو عامّة لأخبرت عن شيء واحد. فإذا قلت: الإنسانية من حيث هي إنسانية خاصّة أو عامّة، أخبرت عن شيئين وكلّ خبر فهو محمول. ولهذا لو قلت: الإنسانية ليست من حيث هي إنسانية خاصّة ولا عامّة، صدق. ولو قلت: الإنسانية ليست خاصّة ولا عامّة كذب ويفهم الفرق بينهما عند ذكرنا المعنى الكلّي في أحكام الوجود، فيتشعّب[١] من هذه التركيبات المختلفة أغاليط يعسر حلّها على حُذّاق النظّار[٢] فضلاً عن الظاهريين، ولا تخلص عن مكامن الغلط إلّا بتوفيق اللّه فليستوفق[٣] اللّه تعالى الناظر في هذه العقبات حتى يسلم عن ظلماتها.

المثار الخامس: أن تكون المقدمة كاذبة، وذلك لا يخلو إما أن يكون لالتباس اللفظ أو لالتباس المعنى، فإن لم يكن ثَمَّ شيء من هذه الأسباب لم يذعن الذهن له ولم يصدق به، فليس كلام إلّا فيما يغلط فيه العقلاء. فأما من يصدق بكلّ ما يسمع فهو فاسد المزاج، عسر العلاج. أما التباس اللفظ فهو أن يكون بينه وبين الصادق مناسبة، كما إذا اشتركت لفظتان في معنى وبينهما افتراق في معنى دقيق، فيظنّ أن الحكم الذي ألفي صادقاً على أحدهما صادق على الآخر، ويقع الذهول عِما فيه الافتراق من زيادة معنى أو نقصانه مع اتحاد المُسمّى، وذلك مما يكثر كلفظ الستر والخدر[٤]. ولا يقال: خدر إلّا إذا كان مشتملاً على جارية، وإلّا فهو ستر، وكالبكاء والعويل ولا يقال: عويل إلّا إذا كان معه رفع صوت وإلّا فهو بكاء، وقد يظن تساويهما، وكذا الثّرى والتراب فإن الثرى هو التراب ولكن بشرط

---

(١) تَشعَّبَ الشيء: انتشر وتَفرّق.

(٢) حُذّاقُ النُّظّار: مَهرَتُهم.

(٣) استوفق اللّه: طلب توفيقه.

(٤) الخِدْرُ: سِتْرٌ يُمدُّ للمرأة في ناحية البيت؛ قال امرؤ القيس:

وبيضةِ خدرٍ لا يُرامُ خِباؤها تَمتّعتُ من لهوٍ بها غير مُعجلِ

(ديوانه: ٢٤) والخدر: الهودج.

النداوة[١]، وكذلك المأزق والمضيق فإن المأزق هو المضيق ولكن لا يقال إلَّا في مواضع الحرب، وكذا الآبق[٢] والهارب فإن الآبق هو الهارب ولكن مع مزيد معنى في الهارب، وهو أن يكون من كدٍّ وخوف، فإن لم يكن سبب منفر فيسمى هارباً لا آبقاً؛ وكما لا يقال لماء الفم رُضاب[٣] إلَّا ما دام في الفم فإذا فارقه فهو بزاق. ولا يقال للشجاع كميّ[٤] إلَّا إذا كان شاكي السلاح[٥] وإلَّا فهو بطل. ولا يقال للشمس الغزالة إلَّا عند ارتفاع النهار؛ فهذه الألفاظ متماثلة في الأصل وفيها نوع تفاوت، وقد يظنّ أن الحكم على أحدها حكم على الآخر فيصدّق به لهذا السبب.

وأما السبب المعنوي للتغليط فهو أن تكون المقدمة صادقة في البعض لا في الكلّ، فتؤخذ على أنها كلّية وتصدّق ويقع الذهول عن شرط صدقها، وأكثرها من سبق الوهم إلى العكس، فإنَّا إذا قلنا: «كل قَوَدٍ[٦] فَبِعَمْدٍ[٧] وكلّ رجم فَبِزناً» فيظنّ أن كلّ عَمْدٍ ففيه قَوَد وأن كَلّ زِناً ففيه رجم، وهذا كثير التغليط لمَن لم يتحفظ عنه، والذي يصدق في البعض دون الكلّ قد يكون بحيث يصدق في بعض الموضوع كقولنا: الحيوان مكلف؛ فإنه يصدق في الإنسان دون غيره، وقد يصدق في كلّ الموضوع ولكن في بعض الأحوال كقولنا: الإنسان مكلّف، فإنه لا يصدق في حالة الصبا والجنون، وقد يصدق في بعض الأوقات كقولنا: المكلّف يلزمه الصلاة، فإنه لا يصدق في وقت الضحى إذ لا يجب فيه صلاة، وقد يصدق بشرط خفي كقولنا: المكلّف يحرم عليه شرب الخمر، فإنه بشرط ألَّا يكون مكرهاً فيترك الشرط؛ وكذلك قولك: إذا قتل مظلوماً هو مثل من قتل؛ وهو صحيح بشرط، أعني ألّا يكون القاتل أباً والقتيل ابناً. فهذه الأمور لما كانت تصدق في الأكثر ولا تنتهض كلّية صادقة إلَّا إذا قيّدت بالشرط، فربما يذعن الذهن للتصديق ويسلمها على أنها كلّية صادقة فيلزم منها نتائج كاذبة.

المثار السادس: أن لا تكون المقدمات غير النتيجة. فتصادر على المطلوب في

---

(١) النداوة: يقال: نَدِي الشيء نَدًى، ونَداوةً: ابتلَّ.

(٢) الآبق: الهارب من كدٍّ عملٍ أو خوف.

(٣) الرُّضابُ: الرِّيق المرشوف.

(٤) الكَمِيُّ: لابسُ السلاح؛ يقال: كَمَى نفسه كَمْياً: سترها بالدرع والبيضة، وتكمَّى في سلاحه: تغطَّى به.

(٥) شاكي السلاح: تامّ السلاح، كامل الاستعداد للحرب والقتال.

(٦) القَوَدُ: القصاص.

(٧) العَمْدُ: القَصْدُ؛ يقال: عَمَدَ الشيء، وللشيء، وإليه: قصده.

المقدمات من حيث لا تدري، كقولك: إن المرأة مُوَلًّى عليها فلا تلي عقد النكاح، وإذا طُولبت بمعنى كونها مُولًّى عليها ربما لم تتمكن من إظهار معنى سوى ما فيه النزاع. وكذلك قول القائل: يصح التطوّع بنية تنشأ نهاراً لأنه صوم عين، وإذا طُولب بتحقيق معنى كونه صوم عين لم يستغن عن أن يجعل النتيجة جزءاً منه، إذ يقال له: ما معنى كونه صوم عين؟ فيقول: إنه يصلح للتطوع. فيقال: وبهذا لا يثبت التعيّن إذ يصلح كلّ يوم قبل طلوع الفجر للقضاء، ولا يقال: صوم عين. وإن قال: معناه أنه لا يصلح لغير التطوع، يقال: وبهذا لا يثبت التعين فإن الليل لا يصلح لغير التطوّع، ولا يقال له: عين، فيضطر إلى أن يجمع بين المعنيين ويقول: معناه أنه يصلح للتطوع ولا يصلح لغيره فيقال: قوله: يصلح للتطوع هو الحكم المطلوب علمه، فكيف جعله جزءاً من العلّة والعلّة ينبغي أن تتقوم ذاتها دون الحكم؟ ثم يترتب عليها الحكم فيكون الحكم غير العلّة، ونظائر هذا في العقليات تكثر فلذلك لم نذكره.

المثار السابع: أن لا تكون المقدمات أعرف من النتيجة، بل تكون إما مساوية لها في المعرفة كالمتضايفات، وذلك مثل من ينازع في كون زيد ابناً لعمرو فيقول: الدليل على أن زيداً ابن لعمرو هو أن عمراً أباً لزيد، وهذا محال لأنهما يعلمان معاً ولا يعلم أحدهما بالآخر، وكذلك من يثبت أن وصفاً من الأوصاف علم بقوله: الدليل عليه أن المحل الذي قام به عالم. وهو هَوَسٌ إذ لا يعلم كون المحلّ عالماً إلّا مع العلم بكون الحالّ في المحلّ علماً. وقد تكون المقدمة متأخرة في المعرفة عن النتيجة فيكون قياساً دورياً، وأمثلته في العقليات كثيرة. وأما في الفقهيات فكأن يقول الحنفي: تبطل صلاة المتيمّم[1] إذا وجد الماء في خلالها لأنه قدر على الاستعمال، وكلّ من قدر على استعمال الماء لزمه، ومن يلزمه استعمال الماء فلا يجوز له أن يصلي بالتيمّم، فيجعل القدرة على الاستعمال حدًّا أوسط وبطلان الصلاة نتيجة فيقال: إن أردت به القدرة حسّاً فيبطل بما لو وجده مملوكاً

---

(١) ورد حكم التيمّم في قول اللّه تعالى: ﴿**وإنْ كُنْتُم مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفرٍ أَوْ جَاءَ أحدُكُمْ مِنَ الغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجدُوا ماءً فَتيمَّموا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وأَيْدِيكُمْ إنَّ اللّه كانَ عَفُوّاً غَفُوراً**﴾ [النساء: ٤٣]. وفي قول النبي ﷺ: « جُعلت الأرض كلّها لي ولأُمّتي مَسْجداً وَطَهُوراً، فأينما أدركت رجلاً من أُمّتي الصلاة فَعِنْدَهُ طَهورُه » [رواه أحمد].

وعن أبي ذَرٍّ رضي اللّه عنه قال: قال رسول اللّه ﷺ: « إنّ الصَّعِيدَ طَهُورٌ لِمَنْ لَمْ يَجِد الماءَ عَشْر سِنين » [رواه أصحاب السُّنن]. وقال الترمذي: حديث حسن صحيح، لكن يجب عليه قبل ـ أن يتيمَّم ـ أن يطلب الماء من رجله، أو من رفقته، أو ما قَرُبَ منه عادة، فإذا تيقَّن عدمه، أو أنه بعيد عنه، لا يجب عليه الطلب. (فقه السُّنّة، السيّد سابق: ١/ ٧٨).

للغير، وإن أردت به القدرة شرعاً فيقال: ما دامت الصلاة قائمة يحرم عليه الأفعال الكثيرة، فيحرم الاستعمال، فالقدرة شرعاً تحصل ببطلان الصلاة، فالبطلان منتج للقدرة والقدرة سابقة عليه سبق العلة على المعلول، أعني بالذات لا بالزمان، فكيف جعل المتأخر في الرتبة علّة لما هو متقدم في الرتبة وهو البطلان؟ فهذه مثارات الغلط وقد حصرناها في سبعة أقسام، ويتشعّب كلّ قسم إلى وجوه كثيرة لا يمكن إحصاؤها. فإن قيل: فهذه مغلطات كثيرة فمن الذي يتخلّص منها؟ قلنا: هذه المغلطات كلّها لا تجتمع في كلّ قياس بل يكون مثار الغلط في كلّ قياس محصوراً والاحتياط فيه ممكن، وكلّ من راعى الحدود الثلاثة وحصّلها في ذهنه معاني لا ألفاظاً، ثم حمل البعض على البعض وجعلها مقدمتين، وراعى توابع الحمل كما ذكرنا في شروط التناقض، وراعى شكل القياس علم قطعاً أن النتيجة اللازمة حقٌّ لازم، فإن لم يثق به فليعاود المقدمات ووجه التصديق وشكل القياس وحدوده مرة أو مرتين، كما يصنع الحسّاب في حسابه الذي يرتبه إذ يعاوده مرة أو مرتين، فإن فعل ذلك ولم تحصل له الثقة والطمأنينة فليهجر النظر وليقنع بالتقليد، فلكلّ عملٍ رجال، وكلٌّ مُيسَّر لما خُلِق له.

السفسطة

الفصل الثاني في بيان خيال السوفسطائية: فإن قال قائل: إذا كانت المقدمات ضرورية صادقة، والعقول مشتملة عليها، وهذا الترتيب الذي ذكرتموه في صورة القياس أيضاً واضح، فمن أين وقع للسوفسطائية إنكار العلوم والقول بتكافؤ الأدلة؟ أو من أين ثارت الاختلافات بين الناس في المعقولات؟ قلنا: أما وقوع الخلاف فلقصور أكثر الأفهام عن الشروط التي ذكرناها، ومن يتأملها لم يتعجّب من مخالفة المخالف فيها، لا سيما وأدلة العقول تنساق إلى نتائج لا يذعن الوهم لها، بل يكذب بها لا كالعلوم الحسابية، فإن الوهم والعقل يتعاونان فيها، ثم من لا يعرف الأمور الحسابية يعرف أنه لا يعرفها وإن غلط، فلا يدوم غلطه بل يمكن إزالته على القرب.

وأما العلوم العقلية فليس كذلك؛ ثم من السوفسطائية من أنكر العلوم الأولية والحسّية، كعلمنا بأن الاثنين أكثر من الواحد، وكعلمنا بوجودنا، وأن الشيء الواحد إما أن يكون قديماً أو حادثاً، فهؤلاء دخلهم الخلل من سوء المزاج وفساد الذهن بكثرة التحيّر في النظريات. وأما الذين سلموا الضروريات وزعموا أن الأدلة متكافئة في النظريات فإنما حملهم عليه ما رأوا من تناقض أدلة فِرق المتكلمين،

وما اعتراهم في بعض المسائل من شبه وإشكالات عسر عليهم حلّها، فظنوا أنها لا حلّ لها أصلاً، ولم يحملوا ذلك على قصور نظرهم وضلالهم وقلّة درايتهم بطريق النظر، ولم يتحققوا شرائط النظر كما قدمناه، ونحن نذكر جملة من خيالاتهم ونحلّها ليعرف أن القصور ممن ليس يحسن حلّ الشبه، وإلّا فكلّ أمرٍ إما أن يعرف وجوده ويتحقق أو يعرف عدمه ويتحقق، أو يعلم أنه من جنس ما ليس للبشر معرفته ويتحقق ذلك أيضاً ومثارات خيالهم ثلاثة أقسام:

الأول: ما يرجع إلى صورة القياس؛ فمنها قول القائل: إن من أظهر ما ذكرتموه قولكم: إن السالبة الكلّية تنعكس مثل نفسها، فإذا قلنا: لا إنسان واحد حجر لزم منه قولنا: لا حجر واحد إنسان، وتظنون أن هذا ضروري لا يتصوّر أن يختلف، وهو خطأ إذ حكم الحسّ به في موضع فظنّ أنه صادق في كلّ موضع. فإنّا نقول: لا حائط واحد في وتد، ولا نقول: لا وتد واحد في حائط، ونقول: لا دَنّ[1] واحد في شراب، ولا نقول: لا شراب واحد دَنّ، فنقول: نحن ادّعينا أن ذات المحمول مهما عكس على ذات الموضوع بعينه اقتضى ما ذكرناه كما نقول: لا دَنّ واحد شراب فلا جرم يلزم بالضرورة أنه لا شراب واحد دَنّ، لأن المباينة إذا وقعت فلا جرم يلزم بالضرورة أنه لا شراب واحد دَنّ، لأن المباينة إذا وقعت بين شيئين كلّية كانت من الجانبين، إذ لو فرض الاتصال في البعض كذبت كون المباينة كلّية، وهذا المثال لم يعكس على وجهه ولم يحصل المعنيان اللذان المباينة بينهما، فإذا حصل لزم العكس، فإنّا إذا قلنا: لا حائط واحد في الوتد[2]، فالمحمول قولنا: في الوتد لا مُجرّد الوتد، فإذا وقعت المباينة بين الحائط وبين الشيء الذي قدرناه في الوتد فعكسه لازم، وهو أن كلّ ما هو في الوتد فليس بحائط، فلا جرم نقول: لا شيء واحد مما هو في الوتد حائط ولا شيء واحد مما هو في الشراب دنّ، وحلّ هذا إنما يعسر على من يتلقى هذه الأمور من اللفظ لا من المعنى. وأكثر الأذهان يعسر عليها درك مجردات المعاني من غير التفات إلى الألفاظ.

ومنها قول القائل: ادعيتم أن الموجبة الكلّية تنعكس موجبة جزئية، حتى إذا صحّ قولنا: كلّ إنسان حيوان صحّ قولنا لا محالة: بعض الحيوان إنسان. وليس كذلك فإنّا نقول: كلّ شيخ قد كان شابّاً ولا نقول بعض الشبان قد كان شيخاً، وكلّ

(١) الدَّنُّ: وعاء ضخم يستخدم للخمر وغيرها.
(٢) الوَتدُ: ما رُزَّ في الأرض أو الحائط من خشب ونحوه.

خبزٍ فقد كان بُرّاً ولا نقول بعض البُرّ قد كان خُبزاً فنقول: مثار الغلط ترك الشرط في العكس، فإنه إذا أدخل بين الموضوع والمحمول قولنا: قد كان، فإما أن يراعى في العكس وإما أن يُلغى من كلتا القضيتين، فإن ألغي هذا كذبت المقدمتان جميعاً، وهو أن نقول: كلّ شيخ حَدَث[1] وكلّ حَدَث شيخ، وهو موضوع ومحمول مجرّد، فإذا قلت: كلّ شيخ فقد كان شاباً فعكسه بعض من كان شابًّا شيخ، وذلك مما يلزم لا محالة إن صدق الأول، فمن لم يتفطن لمثل هذه الأمور يضلّ فيحكم بلزوم الضلال في نفسه ويظنّ ألّا طريق إلى معرفة الحقّ.

ومنها تشكّكهم في الشكل الأول وقولهم: إنكم ادعيتم كونه منتجاً وقول القائل: الإنسان وحده ضحّاك وكلّ ضحّاك حيّ فالإنسان وحده حيّ، فالنتيجة خطأ والشكل هو الشكل الأول فإنهما موجبتان كلّيتان، وإن جعلت قولنا: الإنسان وحده ضحّاك جزئية، جاز أن تكون هي الصغرى، ولا يشترط في الشكل الأول إلّا كون الكبرى كلّية فنقول: منشأ الغلط أن قوله وحده لم يُراعَ في المقدمة الثانية وأعيد في النتيجة، فينبغي ألّا يعاد أيضاً في النتيجة حتى يلزم أن الإنسان حيّ، أو يعاد في المقدمة الثانية حتى تصير كاذبة فيقال: والضحّاك وحده حيّ، فإن معنى قولنا: الإنسان وحده ضحّاك أن الإنسان دون غيره ضحّاك، فهما على التحقيق مقدمتان: إحداهما أن الإنسان ضحّاك، والأخرى أن غير الإنسان ليس بضحّاك. فإذا قلت: والضحّاك حيّ، حكمت على محمول إحدى المقدمتين، وهي قولك: الإنسان ضحّاك وتركت الحكم على محمول المقدمة الثانية، وهي قولنا: غير الإنسان ليس بضحّاك، فإذا اقتصرت في إحدى المقدمتين على شيء فاقتصر في النتيجة عليه وقل: الإنسان حيّ ولا تقل وحده، لأن الحكم يتعدّى من الحدّ الأوسط إلى الأصغر مهما حكمت على الأوسط، والأوسط ههنا هو الضحّاك مثبتاً للإنسان منفياً عن غيره، فالحكم الذي على الضحّاك ينبغي أن يكون محمولاً على جزأيه جميعاً ولم تتعرّض في المقدمة الثانية التي تذكر فيها محمول الأوسط للجزء الثاني من الأوسط؛ فمن أمثال هذا تضلّ الأذهان الضعيفة، والإنسان إذا تعذّر عليه شيء لم تسمح نفسه بأن يحيل على عجز نفسه، فيظنّ أنه ممتنع في ذاته ويحكم بأن النظر ليس طريقاً موصلاً إلى اليقين وهو خطأ.

ومنها قولهم: الاثنان ربع الثمانية، والثمانية ربع الاثنين والثلاثين، فالاثنان ربع الاثنين والثلاثين، وهذا من إهمال شرط الحمل في الإضافيات وسببه ظاهر إذ

---

(١) الحَدَثُ: الصغير السِّنِّ.

نتيجة هذا أن الاثنين ربع ربع الاثنين والثلاثين، ثم إن صحّت مقدمة أخرى وهي أن ربع الربع ربع، صحّ ما ذكروه. وإذا قلنا: زيد مثل عمرو وعمرو مثل خالد، لم يلزم أن يكون زيد مثل خالد بل اللازم أن زيداً مثلاً مثل مثل خالد، فإن صحّ لنا مقدمة أخرى وهي أن مثل المثل مثل، فعند ذلك تصحّ النتيجة فقد أهملوا مقدمة لا بد منها وهي كاذبة فليحترز عن مثله.

ومنها قولهم: ممتنع أن يكون الإنسان حجراً وممتنع أن يكون الحجر حيًّا، فممتنع أن يكون الإنسان حيًّا. وقد ذكرنا وجه الغلط فيه، وأنهما سالبتان لا ينتجان وضعاً بصفة الإيجاب، وكما أن الموجبة قد تظنّ سالبة في قولنا: زيد غير بصير، فكذلك السالبة تظنّ موجبة في قولنا: ممتنع أن يكون الإنسان حجراً؛ وكل ذلك لملاحظة الألفاظ دون تحقيق المعاني.

ومنها قولهم: العظم لا في شيء من الكبد، والكبد في كلّ إنسان فالعظم لا في شيء من الإنسان، والنتيجة خطأ، فإذا تأملت هذا عرفت مثار الغلط فيه من الطريق الذي ذكرناه. وكذلك يتشكّك في الشكل الثاني والثالث بأمثال ذلك، وبعد تعريف الطريق لا حاجة إلى تكثير الأمثلة؛ فهذه هي الشكوك في صورة القياس.

القسم الثاني: في الشكوك التي سببها الغلط في المقدمات. فمنها أنهم يقولون: نرى أقيسة متناقضة، ولو كان القياس صحيحاً لما تناقض موجبها. مثاله: من ادّعى أن القوة المدبرة من الإنسان في القلب استدلّ عليه بأني وجدت الملك المدبر يتوطّن[١] وسط مملكته والقلب في وسط البدن. ومن ادّعى أنها في الدماغ استدل بأني وجدت أعالي الشيء أصفى وأحسن من أسافله والدماغ أعلى من القلب. ومثاله أيضاً قول القائل: إن الرحيم لا يؤلم البريء عن الجناية، واللّه أرحم الراحمين فإذن لا يؤلم بريًّا عن الجناية، وهذه النتيجة كاذبة إذ نرى أن اللّه تعالى يؤلم الحيوانات والبهائم والمجانين من غير جناية منهم، فنشكّ في قولنا: إنه أرحم الراحمين، أو في قولنا: إن الرحيم لا يؤلم من غير فائدة، مع القدرة على ترك الإيلام. ومثاله أيضاً قول القائل: التنفس فعل إرادي كالمشي لا كالنبض[٢]، لأنّا نقدر على الامتناع منه؛ وقائل آخر يقول: ليس بإرادي إذ لو كان إرادياً لما كنّا نتنفس في النوم ولكنّا نقدر على الامتناع منه في كلّ وقت أردنا كالمشي، ونحن لا نقدر على إمساك النفس في كلّ وقت فتناقضت النتيجتان.

---

(١) تَوطَّنَ المكان: اتخذه محلّاً وسكناً يقيم فيه.

(٢) النَّبْضُ: ضربات الشرايين من انقباضات القلب، يستدلّ بها على حالة الجسم من صحة ومرض؛ يقال: جسَّ الطبيب نبضه.

ومثاله أيضاً قولنا: إن كلّ موجود فإما متّصل بالعالم وإما منفصل، وما ليس بمتّصل ولا منفصل فليس بموجود، فهذا أوّلي. وقد ادّعى جماعة بأقيسة مشهورة وأنتم منهم أن صانع العالم ليس داخل العالم ولا خارجه، فكيف يوثق بالقياس؟ وكذلك ادّعى قوم أن الجوهر لا يتناهى في التجزي، ونحن نعلم أن كلّ ما له طرفان وهو محصور بينهما فهو متناهٍ، وكلّ جسم فله طرفان وهو محصور بينهما فهو إذن متناهٍ. وادّعى قوم أنه يتناهى إلى جزء لا ينقسم، ونحن نعلم أن كلّ جوهر بين جوهرين فإنه يلاقي أحدهما بغير ما يلاقي به الآخر، فإذن فيه شيئان متغايران. وهذا القياس أيضاً قطعي كالأول بلا فرق. ومثاله أيضاً ما نعلم بالضرورة من أن الثقيل لا يقف في الهواء، وقد قال جماعة: إن الأرض واقفة في الهواء والهواء محيط بها، والناس معتمدون عليها من الجوانب، حتى أن الواقفين على نقطتين متقابلتين من كرة الأرض تتقابل أخمص[1] أقدامهما، ونحن بالضرورة نعلم ذلك؛ فهذا وأمثاله يدلّ على أن المقاييس ليست تورث الثقة واليقين، فنقول: كما أن الأول شكّ نشأ من الجهل بصورة القياس فهذا نشأ من الجهل بمادة القياس، وهي المقدمات الصادقة اليقينية، والفرق بينها وبين غيرها. فمهما سلم ما لا يجب أن يسلم لزم منه لا محالة نتائج متناقضة.

فأما الأول: من هذه الأمثلة: فهو قياس ألّف من مقدمات وعظية خطابية، إذ أخذ فيه شيء واحد ووجد على وجه فحكم به على الجميع. ونحن قد بيّنا أن الحكم على الجميع بجزئيات كثيرة ممتنع فكيف الحكم بجزئي واحد، بل إذا كثرت الجزئيات لم تفد إلّا الظنّ، ثم لا يزال يزداد الظنّ قوة بكثرة الأمثلة ولكن لا ينتهي إلى العلم.

وأما الثاني: فمؤلف من مقدمات مشهورة جدلية سلم بعضها من حيث استبشع نقيضها، إما لما فيه من مخالفة الجماهير وإما لما فيه من مخالفة ظاهر لفظ القرآن، وكم من إنسان يسلم الشيء لأنه يستقبح منعه أو لأنه ينفر وهمه عن قبول نقيضه، وقد نبهنا على هذا في المقدمات. وموضع المنع فيه وصف اللّه بالرحمة على الوجه الظاهر الذي فهمه العامة، واللّه تعالى مُقدّس عنه. بل لفظ الرحمة والغضب مُؤَوّل في حقه كلفظ النزول والمجيء وغيرهما، فإذا أخذ بالظاهر وسلم لا عن تحقيق لزمت النتيجة الكاذبة، وكونه رحيماً بالمعنى الذي تفهمه العامة مقدمة ليست أوّلية، وليس يدل عليها قياس بالشرط المذكور، فمحلّ الغلط ترك

(١) أخمص القدم: باطنه الذي يتجافى عن الأرض.

التأويل في محلّ وجوبه، وعلى هذا ترى تناقض أكثر أقيسة المتكلمين، فإنهم ألفوها من مقدمات مُسلّمة لأجل الشهرة أو لتواضع المتعصبين لنصرة المذاهب عليها من غير برهان، ومن غير كونها أولية واجبة التسليم.

وأما الثالث: فاليقين والصحيح أنه فعل إرادي، وقول من قال: لو كان إرادياً لما كان يحصل في النوم ولكنه يحصل فيه فليس بإرادي، فهو شرطي متصل استثني فيه نقيض التالي واستنتج نقيض المقدم، فصورة القياس صحيحة ولكن لزوم التالي للمقدم غير مسلم، فإن الفعل الإرادي قد يحصل في النوم فكم من نائم يمشي خطوات مرتبة ويتكلم بكلمات منظومة. وقوله: لو كان إرادياً لقدر على الامتناع منه في كلّ وقت، فغير مسلم بل يأكل الإنسان ويبول بالإرادة ولا يقدر على الامتناع في كلّ وقت، فإن قُيّد بكلّ وقت كان كاذباً ولم يسلم لزوم التالي للمقدم.

وأما الرابع: وهو أن كلّ موجود فإما متصل بالعالم أو منفصل، فهي مقدمة وهمية ذكرنا وجه الغلط فيها وميّزنا الوهميات، وبيّنا أنها لا تصلح أن تجعل مقدمات في البراهين، وهو منشأ الضلال أيضاً في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ ولكن ذكر الموضع الذي يغلط الوهم فيه طويل يستقصى في كتابٍ غير هذا الكتاب.

وأما الخامس: وهو وقوف الأرض في الهواء فلا استحالة فيه، وقول القائل: كلّ ثقيل فمائل إلى أسفل، والأرض ثقيلة فينبغي أن تميل إلى أسفل، ومن ذلك يلزم أن تخرق الهواء ولا تقف، غلط مَنْشَؤُه إهمال لفظ الأسفل وأنه ما معناه، فإن الأسفل يقابله أعلى فلا بدّ من جهتين متقابلتين، وتقابل الجهتين إما أن يكون بالإضافة إلى رأس الآدمي ورجله حتى لو لم يكن آدمي لم يكن أسفل ولا أعلى، ولو انتكس آدمي لصار جهة الأسفل أعلى وهو محال، وإما أن يكون الأسفل هو أبعد المواضع عن الفلك المحيط وهو المركز، والأعلى هو أقرب المواضع إلى المحيط، فإن صحّ هذا فالأرض إذا كانت في المركز فهي في أسفل سافلين، فلا يتصور أن تنتقل لأن أسفل سافلين غاية البعد عن المحيط وهو المركز، ومهما جاوزت المركز في أي جانب كان، فارقت الأسفل إلى جهة الأعلى، فإن كان المعنى بالأسفل هذا فما ذكروه ليس بمحال، وإن كان المعنى بالأعلى والأسفل ما يحاذي جهة رأسنا وقدمنا فما ذكروه محال، فتأمل جداً حدّ الأسفل حتى يتبيَّن لك أحد الأمرين، وإنما تعرف ذلك بالنظر في حقيقة الجهة وأنها بم تتحد أطرافها المتقابلة، ولا يمكن شرحه في هذا الكتاب. فإذن هذه الأغاليط نشأت من تسليم مقدمات ليست واجبة التسليم، ومثاراتها قد جرى التنبيه عليها، فليقس بما ذكرناه ما لم نذكره.

القسم الثالث: شكوك تتعلق بالنتيجة من وجهٍ وبالمقدمة من وجهٍ. منها قولهم: هذه النتائج إن حصلت من المقدمات فالمقدمات بماذا تحصل، وإن حصلت من مقدمات أخرى وجب التسلسل إلى غير النهاية وهو محال، وإن كانت حصلت من المقدمات التي تفتقر إلى مقدمات فهل هي علوم حاصلة في ذهننا منذ خلقنا؟ أو حصلت بعد أن لم تكن؟ فإن كانت حاصلة منذ خلقنا فكيف كانت حاصلة ولا نشعر بها، إذ ينقضي على الإنسان أطول عمره ولا يخطر بباله أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، فكيف يكون العلم بكونها متساوية حاصلاً في ذهنه، وهو غافل عنه؟ وإن لم تكن حاصلة فينا أول الأمر ثم حدثت فكيف حدث علم لم يكن بغير اكتساب، وتقدم مقدمة يحصل بها وكلّ علم مكتسب فلا يمكن إلّا بعلم قد سبق ويؤدي إلى التسلسل؟ قلنا: كلّ علم مكتسب فبعلم قد سبق اكتسب، إذ العلم إما تصوّر أو تصديق، والتصوّر بالحدّ وأجزاء الحدّ ينبغي أن تعلم قبل الحد، فماذا ينفع قولنا في تحديد الخمر: أنه شراب مسكر معتصر من العنب لمن لا يعرف الشراب والمسكر والعنب والمعتصر؟ فالعلم بهذه الأجزاء سابق، ثم هي أيضاً إن عرفت بالتحديد وجب أن يتقدمها علم بأجزاء الحدّ ويتسلسل، ولكن ينتهي إلى تصوّرات هي أوائل عرفت بالمشاهدة بحسٍّ باطن أو ظاهر من غير تحديد، وعليها ينقطع.

وكذلك التصديق بالنتيجة فإنه يستدعي تقدم العلم بالمقدمات لا محالة، وكذا المقدمات إلى أن يرتقي إلى أوائل حصل التصديق بها لا بالبرهان، فيبقى قولهم: إن تلك الأوائل كيف كانت موجودة فينا ولا نشعر بها أو كيف حصلت بعد أن لم تكن من غير اكتساب ومتى حصلت؟ فنقول: تيك العلوم غير حاصلة بالفعل فينا في كلّ حال، ولكن إذا تمّت غريزة العقل فتيك العلوم بالقوة لا بالفعل، ومعناه أن عندنا قوة تدرك الكلّيات المفردات بإعانةٍ من الحسّ الظاهر والباطن، وقوّة مفكرة حادثة للنفس شأنها التركيب والتحليل وتقدر على نسبة المفردات بعضها إلى بعض، وعندنا قوة تدرك ما أوقعت القوة المفكرة النسبة بينهما من المفردات والنسبة بينهما بالسلب والإيجاب، فتدرك القديم والحادث وتنسب أحدهما إلى الآخر، فتسبق القوة العاقلة إلى الحكم بسلب، وهو أن القديم لا يكون حادثاً، وتنسب الحيوان إلى الإنسان فتقضي بأن النسبة بينهما الإيجاب، وهو أن الإنسان حيوان. وهذه القوة تدرك بعض هذه النسب من غير وسط، ولا تدرك بعضها فتتوقف إلى الوسط، كما تدرك العالم والحادث والنسبة بينهما، فلا تقضي بالسلب كما قضت بين القديم والحادث، ولا بالإيجاب كما قضت في الحيوان والإنسان،

بل تتوقف إلى طلب وسط وهو أن تعرف أنه لا يفارق الحوادث فلا يسبقها، وأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث.

فإن قيل: فهذه التصديقات قسمتموها إلى ما يعرف بوسط وإلى ما يعرف معرفة أولية بغير وسط، ولكن هذه التصديقات يسبقها التصوّرات لا محالة، إذ لا يعلم أن العالم حادث من لم يعلم الحادث مفرداً والعالم مفرداً، ولا يعلم الحادث إلّا من علم وجوداً مسبوقاً بعدم، ولا يعلم الوجود المسبوق بعدم من لا يعلم العدم والوجود والتقدم والتأخر، وأن التقدم هنا هو للعدم والتأخير للوجود؛ فهذه المفردات لا بدّ من معرفتها، وأما مدركها فإن كان هذا الحسّ فالحسّ لا يدرك إلّا شخصاً واحداً فينبغي أن لا يكون التصديق إلّا في شخصٍ واحدٍ، فإذا رأى شخصاً وجملته أعظم من جزئه فلم يحكم بأن كلّ شخص فكلّه أعظم من جزئه، وهو لم يشاهد بحسّه إلّا شخصاً معيّناً، فليحكم على ذلك الشخص المعيّن وليتوقف في سائر الأشخاص إلى المشاهدة، وإن حكم على العموم بأن كلّ كلٍّ فهو أعظم من الجزء، فمن أين له هذا الحكم وحسّه لم يدرك إلّا شخصاً جزئياً؟ قلنا: الكلّيات معقولة لا محسوسة، والجزئيات محسوسة لا معقولة، والأحكام الكلّية للعقل على الكلّيات المعقولة. وينكشف هذا بالفرق بين المعقول والمحسوس، فإن الإنسان معقول وهو محسوس يشاهد في شخص زيد مثلاً، ونعني بكونه مدركاً من وجهين، أن الإنسان المحسوس قط لا يتصوّر أن يحسّ إلّا مقروناً بلون مخصوص وقدر مخصوص ووضع مخصوص وقرب أو بعد مخصوص، وهذه الأمور عرضية مقارنة للإنسانية ليست ذاتية فيها، فإنها لو تبدّلت لكان الإنسان هو ذلك الإنسان. فأما الإنسان المعقول فهو إنسان فقط، يشترك فيه الطويل والقصير والقريب والبعيد والأسود والأبيض والأصغر والأكبر اشتراكاً واحداً، فإذن عندك قوة يحضرها الإنسان مقترناً بأمور غريبة عن الإنسانية، ولا يتصور أن تحضرها إلّا مقرونة بهذه الأمور الغريبة فتسمّى تلك القوة حسّاً وخيالاً، وعندك قوة أخرى يحضرها الإنسان مجرداً عن الأمور الغريبة، وإن فرضت أضدادها لم تؤثر فيه وتُسمّى تلك قوة عاقلة، فقد ظهر لك أن بين إدراك الحس للشخص المعيّن الذي تكتنفه أعراض غريبة لا تدخل في ماهيّته، وبين إدراك العقل بمجرّد ماهيّة الشيء غير مقرون بما هو غريب عنه، غاية التباعد والأحكام الكلّية على الماهيّة الكلّية المجرّدة عن المواد والأعراض الغريبة.

فإن قيل: وكيف حصل بمشاهدة شخصٍ جزئي علم كلّي؟ وكيف أعان الحسّ على تحصيل ما ليس بمحسوس؟

قلنا: الحسّ يؤدي إلى القوّة الخيالية مثل المحسوسات وصورها حتى يرى الإنسان شيئاً، ويغمض عينيه فيصادف صورة الشيء حاضرة عنده على طبق المشاهد، حتى كأنه ينظر إليه بالقوة الخيالية غير قوة الحسّ، وليست هذه القوة لكلّ الحيوانات بل من الحيوانات ما تغيب صورة المحسوس عنه بغيبة المحسوس، وإنما بقاء هذه الصور بالقوة الحافظة لما انطبع في الخيال، إذ ليس يحفظ الشيء ما يقبله بالقوة التي تقبله إذ الماء يقبل النقش ولا يحفظه، والشمع يقبل ويحفظ، فالقبول بالرطوبة والحفظ باليبوسة. ثم هذه المثالات والصور إذا حصلت في القوة الخيالية، فالقوة الخيالية تطالعها ولا تطالع المحسوسات الخارجة، فإذا طالعتها وجدت عندها مثلاً صورة شجرة وحيوان وحجر، فتجدها متفقة في الجسمية ومختلفة في الحيوانية، فتميز ما فيه الاتفاق وهو الجسمية وتجعله كلّياً واحداً، فتعقل الجسم المطلق وتأخذ ما فيه الاختلاف وهو الحيوانية وتجعله كلّيات أخرى مجرّدة عن غيرها من القرائن، ثم تعرف ما هو ذاتي وما هو غريب فتعلم أن الجسمية للحيوان ذاتي، إذ لو انعدم لانعدم ذاته؛ وأن البياض للحيوان ليس كذلك فيتميّز عندها الذاتي من غير الذاتي والأعمّ عن الأخصّ، وتكون تلك مبادي التصورات النوعية؛ فهذه المفردات الكلّية حاصلة بسبب الإحساس وليست محسوسة، ولا يتعجب من أن يحصل مع الإحساس ما ليس بمحسوس، فإن هذا موجود للبهائم إذ الفأرة تُميّز السنّور وتدركه بالحسّ وتعرف عداوته لها، والسخلة[1] تدرك موافقة أمها لها فتتبعها. والعداوة أو الموافقة ليست بمحسوس بل هي مدرك قوة عند الحيوان تُسمّى الوهم أو المميّز، وهي للحيوان كالعقل للإنسان، وللإنسان أيضاً ذلك المُميّز مع العقل، فإذن يحصل للعقل من الجزئيات الخيالية مفردات كلّية تناسب الخيال من وجه وتفارق من وجه، وسنبين وجه مناسبته له ومفارقته في كتاب أحكام الوجود وأقسامه.

وحاصل الكلام أن العلوم الأول بالمفردات تصوُّراً وبما لها من النسب تصديقاً، تحدث في النفس من اللّه تعالى أو من ملك من ملائكته عند حصول قوة العقل للنفس، وعند حصول مثل المحسوسات في الخيال ومطالعته لها، والقوة العقلية كأنها القوة الباصرة في العين ورؤية الجزئيات الخيالية كتحديق البصر إلى الأجسام المتلونة، وإشراق نور الملك على النفوس البشرية يضاهي إشراق نور السراج على الأجسام المتلونة أو إشراق نور الشمس عليها، وحصول العلم بنسبة تلك المفردات يضاهي حصول الإبصار بائتلاف ألوان الأجسام، ولذلك شبّه اللّه

(١) السَّخْلَةُ: الذكر والأنثى من ولد الضأن والمَعْز ساعة يُولد.

تعالى هذا النور على طريق ضرب مثال محسوس بمشكاة[١] فيها مصباح، وإن بان لك أن النفس جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا هو منطبع في جسم كان قوله تعالى: ﴿زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾[٢] موافقة لحقيقته في براءته عن الجهات كلّها، وإن لم يبين لك ذلك بطريق النظر فيكون تأويل هذا التمثيل على وجه آخر. والمقصود من هذا كلّه أن يتضح لك وجه حصول العلوم الأولية تصوّراً وتصديقاً، فإن معرفة ذلك من أهم الأمور وإياه قصدنا، وإن أوردناه في معرض إبطال السفسطة فهذا مدخل واحد من مداخل المتشككين وأهل الحيرة وقد كشفناه.

ومنها قولهم: إن الطريق الذي ذكرتموه في الإنتاج لا ينتفع به، لأن من علم المقدمات على شرطكم فقد عرف النتيجة مع تلك المقدمات، بل في المقدمات عين النتيجة، فإن من عرف أن الإنسان حيوان وأن الحيوان جسم، فيكون قد عرف في جملة ذلك أن الإنسان جسم، فلا يكون العلم بكونه جسماً علماً زائداً مستفاداً من هذه المقدمات. قلنا: العلم بالنتيجة علم ثالث زائد على العلم بالمقدمتين. وأما مثال الإنسان والحيوان فلا نورده إلّا للمثال المحض، وإنما ينتفع به فيما يمكن أن يكون مطلوباً مشكلاً، وليس هذا من هذا الجنس بل يمكن أن لا يتبين للإنسان النتيجة، وإن كان كلّ واحدة من المقدمتين بيّنة عنده فقد يعلم الإنسان أن كلّ مؤلف حادث، وهو مع ذلك غافل عن نسبة الحدوث إلى الجسم، وأن الجسم حادث فنسبة الحدوث إلى الجسم غير نسبة الحدوث إلى المؤلف، وغير نسبة المؤلف إلى الجسم بل هو علم حادث يحصل عند حصول المقدمتين وإحضارهما معاً في الذهن، مع توجّه النفس نحو طلب النتيجة.

فإن قال قائل: إذا عرفت أن كلّ اثنين زوج فهذا الذي في يدي زوج أم لا؟ فإن قلت: لا أدري فقد بطلت دعواك بأن كلّ اثنين زوج، فإنه اثنان ولم تعرف أنه زوج، وإن قلت: أعرفه، فما هو؟

قلنا: قد يجاب عن هذا بأن من قال: إن كلّ اثنين زوج فيعني به أن كلّ اثنين

---

(١) المِشْكَاةُ: كُوَّةٌ في الحائط غير نافذة يُوضع فيها المصباح؛ أو ما يُحمل عليه أو يوضع فيه القنديل أو المصباح.

(٢) سورة النور، الآية: ٣٥.

والآية بتمامها، قال اللّه سبحانه: **﴿اللَّه نُورُ السَّمواتِ والأَرْض مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فيها مِصْبَاح المِصْبَاحُ في زُجَاجَة الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ من شَجَرةٍ مُبارَكةٍ زَيْتُونةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّة يَكَادُ زَيْتُها يُضيءُ وَلَوْ لم تَمْسَسْهُ نار نُورٌ على نُورٍ يَهْدي اللَّه لِنُورِهِ من يَشَاء وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ واللَّه بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾**.

نعرفه اثنين فهو زوج، وما في يدك لم نعرف أنه اثنان. وهذا الجواب فاسد بل كلّ اثنين فهو في نفسه زوج، سواء عرفناه أو لم نعرفه، لكن الجواب أن نقول: إن كان ما في يدك اثنين فهو زوج. فإن قلت: فهل هو اثنان فأقول: لا أدري. وهذا الجهل لا يُضادّ قولي إن كلّ اثنين زوج، بل ضدّه أن أقول: كلّ اثنين ليس بزوج أو بعض الاثنين ليس بزوج. فإذن ينبغي أن نتعرف أنه هل هو اثنان، فإن عرفنا أنه اثنان علمنا أنه زوج، وأخطرنا ذلك بالبال ويتصوّر أن تغفل عن النتيجة مع حضور المقدمتين، فكم من شخص ينظر إلى بغلة منتفخة البطن فيظن أنها حامل. ولو قيل له: أما تعلم أن هذه بغلة؟ فيقول: نعم. ولو قيل له: أما تعلم أن البغل لا يحمل؟ لقال: نعم. فلو قيل: فلم غفلت عن النتيجة وظننت ضدّها؟ فيقول: لأني كنت غافلاً عن تأليف المقدمتين وإحضارهما جميعاً في الذهن متوجهاً إلى طلب النتيجة؛ فقد انكشف بهذا أن النتيجة وإن كانت داخلة تحت المقدمات بالقوة دخول الجزئيات تحت الكلّيات، فهي علم زائد عليها بالفعل.

ومنها قول بعض المتشككين: إنك لو طلبت بالتأمل علماً فذلك العلم تعرفه أم لا، فإن عرفته فلم تطلبه وإن لم تعرفه فإن حصلته فمن أين تعلم أنه مطلوبك؟ وهل أنت إلّا كمن يطلب عبداً آبقاً لا يعرفه فإن وجده لم يعرف أنه هو أم لا؟ فنقول: العلم الذي نطلبه نعرفه من وجه ونجهله من وجه إذ نعرفه بالتصوّر بالفعل ونعرفه بالتصديق بالقوة، ونريد أن نعرفه بالتصديق بالفعل، فإنّا إذا طلبنا العلم بأن العالم حادث فنعلم الحدوث والعالم بالتصور، وإنّا قادرون على التصديق به إن ظهر حدّ أوسط بين العالم والحدوث، كمقارنة الحوادث أو غيرها؛ فإنّا نعلم أن المقارن للحوادث حادث، فإن علمنا أن العالم مقارن للحوادث علمنا بالفعل أنه حادث، وإذا علمناه عرفنا أنه مطلوبنا إذ لو لم نعرفه بالتصوّر من قبل لما عرفنا أنه المطلوب، ولو كنّا نصدق به بالفعل لما كنّا نطلبه كالعبد الآبق نعرفه بالتصوّر والتخيّل من وجهٍ ونجهل مكانه، فإذا أدركه الحسّ في مكانه دفعة علمنا أنه المطلوب، ولو لم نكن نعرفه لما عرفناه عند الظفر به، فلو عرفناه من كلّ وجهٍ أي عرفنا مكانه، لما طلبناه؛ فهذا ما أردنا أن نورده من الشبه المشككة المحيّرة للسوفسطائية، ولم يكن الغرض في إيراده مناظرتهم بل الكشف عن هذه الدقائق.

فإن طالب اليقين بمسالك البراهين ينتفع بمعرفتها غاية الانتفاع، وإلّا فالسوفسطائي كيف يناظر ومناظرته في نفسه اعتراف بطريق النظر، ولا ينبغي أن يتعجب من اعتقاد السفسطة والحيرة مع وضوح المعقولات، فإن ذلك لا يتفق إلّا على الندور لمصاب في عقله بآفة؛ فإنا نشاهد جماعة من أرباب المذاهب هم

السوفسطائية والناس غافلون عنهم، فكلّ من يناظر في إيجاب التقليد أو إبطال النظر سوفسطائي في الزجر عن النظر لا مستند لهم، إلّا أن العقول لا ثقة بها والاختلاف فيها كثير، فسلوك طريق الأمن وهو التقليد أولى. فإذا قيل لهم: فهل قلّدتم صدق نبيكم وتميزون بينه وبين الكاذب أم تقليدكم كتقليد اليهود والنصارى، فإن كان كتقليدهم فقد جوّزتم كونكم مبطلين وهذا كفر عندكم، وإن لم تجوّزوه فتعرفونه بالضرورة أو بنظر العقل، فإن عرفتموه بالنظر فقد أثبتم النظر. وقد اختلف الناس في هذا النظر وهو تصديق الأنبياء كما اختلفوا في سائر النظريات. وفي إثبات صدق الأنبياء بالمعجزات من الأغوار[١] والأغماض[٢] ما لا يكاد يخفى على النظّار، وبهذا الاعتقاد صاروا أخسّ رتبة من السوفسطائي فإنهم مثبتون بإنكار النظر ونافون إذا أثبتوا النظر في معرفة صدق النبي.

وأما السوفسطائي فقد طرد قياسه في إنكار المعرفة الكلّية، ومن هذا الجنس باطنية[٣] الزمان فإنهم خدعوا بكثرة الاختلافات بين النظّار، ودعوا إلى اعتقاد بطلان نظر العقل ثم دعوا إلى تقليد إمامهم المعصوم[٤]. وإذا قيل لهم: بماذا عرفتم عصمة إمامكم وليس يمكن دعوى الضرورة فيه؟ دعوا فيه إلى أنواع من النظر يشترك استعمالها في الظنيات، ولا تعرض على الاثنين إلّا ويختلفان فيها، ولا يستدلون بكونه نظرياً واقعاً في محلّ الاختلاف على بطلانه، ويحكمون على سائر النظريات بالبطلان لتطرّق الخلاف فيها، وهذا وأمثاله سبب آفات تصيب العقل فيجري مجرى الجنون، ولكن لا يُسمّى جنوناً والجنون فنون، والذين ينخدعون بأمثال هذه الخيالات هم أخسّ من أن نشتغل بمناظرتهم؛ فلنقتصر على ما ذكرناه في بيان أسباب الحيرة، واللّه أعلم.

---

(١) الأغوار: جمع الغَوْر: كلّ منخفضٍ من الأرض، وقيل: هو من كل شيء: قعره وعمقه.

(٢) الأغماض: جمع الغَمْض: المنخفض من الأرض انخفاضاً شديداً، حتى لا يُرى ما فيه.

(٣) الباطنية: فرقة ظهرت في زمان المأمون، وانتشرت في زمان المعتصم. وكان من أغراض الباطنية الدعوة إلى دين المجوس بالتأويلات التي يتأولون عليها القرآن والسنّة. وقيل: كانوا دهرية زنادقة، يقولون بقدم العالم، وينكرون الرسل والشرائع كلّها. (الفرق بين الفرق: ٢٩٣ ـ ٢٩٤).

(٤) المعصوم: الذي رزقه اللّه سبحانه وتعالى العصمة، وهي تمكين المرء من الامتناع عن المعصية والميل إليها مع القدرة عليها.

النظر الرابع

في لواحق القياس
وهي فصول متفرقة بمعرفتها تتم معرفة البراهين

فصل في الفرق بين قياس العلة وقياس الدلالة

اعلم أن الحدَّ الأوسط إن كان علّة للحدّ الأكبر سمّاه الفقهاء قياس العلّة، وسمّاه المنطقيون برهان «اللم» أي: ذكر ما يجاب به عن «لم». وإن لم يكن علّة سمّاه الفقهاء قياس الدلالة، والمنطقيون سمّوه برهان «الآن» أي: هو دليل على أن الحدّ الأكبر موجود للأصغر من غير بيان علّته. ومثال قياس العلّة من المحسوسات قولك: هذه الخشبة محترقة لأنها أصابتها النار، وهذا الإنسان شبعان لأنه أكل الآن. وقياس الدلالة عكسه وهو أن يستدلّ بالنتيجة على المنتج فنقول: هذا شبعان فإذاً هو قريب العهد بالأكل، وهذه المرأة ذات لبن فهي قريبة العهد بالولادة. ومثاله من الفقه قولك: هذه عين[1] نجسة فإذن لا تصحّ الصلاة معها، وقياس الدلالة عكسه وهو أن نقول هذه عين لا تصحّ الصلاة معها فإذن هي نجسة.

وبالجملة الاستدلال بالنتيجة على المنتج يدلّ على وجوده فقط لا على علّته، فإنّا نستدلُّ بحدوث العالم على وجود المحدث، وبوجود الكتابة المنظومة على علم الكاتب، ونجعل الكتابة حداً أوسط والعلم حداً أكبر، ونقول: كلّ من كتب منظوماً فهو عالم بالكتابة، وهذا قد كتب منظوماً فهو عالم بالكتابة، والكتابة ليست علّة للعلم بل العلم أولى بأن نقدر علّيته. وكذلك إذا تلازمت نتيجتان بعلّة واحدة جاز أن يستدلّ بإحدى النتيجتين على الأخرى فيكون قياس دلالة. ومثاله من الفقه قولنا: إن الزنا لا يوجب المحرمية فلا يوجب حرمة النكاح، فإن تحريم النكاح وحل النظر متلازمان، وهما نتيجتان للوطء المقتضى لحرمة المصاهرة، فإذا ثبت تلازمهما لعلّة واحدة دلّ وجود إحداهما على وجود الأخرى، فإن اختلف شرطهما

(١) العين: الحاضر من كلّ شيء، أو ذات الشيء ونفسه.

لم يمكن الاستدلال لاحتمال افتراقهما في الشرط، وكما انقسم قياس الدلالة إلى نوعين فقياس العلّة أيضاً ينقسم إلى قسمين:

الأول: ما يكون الأوسط فيه علّة للنتيجة ولا يكون علّة لوجود الأكبر في نفسه، كقولنا: كلّ إنسان حيوان وكلّ حيوان جسم، فكلّ إنسان جسم. فالإنسان إنما كان جسماً من قبل أنه حيوان والجسمية أولاً للحيوان، ثم بسببه للإنسان، فإذاً الحيوان علّة لحمل الجمل على الإنسان لا لوجود الجسمية، فإن الجسمية تتقدم بالذات في ترتيب الأنواع والأجناس على الحيوان. واعلم أن ما ثبت للنوع من حمل الجنس عليه، وكذا جنس الجنس، وكذا الفصول والحدود واللوازم إنما تكون من جهة الجنس، ويكون الجنس علّة في حمله على النوع لا في وجود ذات المحمول أعني محمول النتيجة.

والقسم الثاني: ما يكون علّة لوجود الحدّ الأكبر على الإطلاق لا كهذا المثال، وقد لا يكون على الإطلاق كالشيء الذي له علل متعددة، فإن آحاد العلل لا يمكن أن تجعل علّة للحدّ الأكبر مطلقاً، بل هي علّة في وقت مخصوص ومحلٍّ مخصوص، ومثاله في الفقه: أن العدوان علّة للتأثيم على الإطلاق، والزنا علّة للرجم على الإطلاق، فإنّ القتل يجب على سبيل القصاص وغيره، ولكن تكون علّة للقتل في حقّ شخصٍ مخصوص، وذلك لا يخرجه عن كونه قياس العلّة.

فصل في بيان اليقين

البرهان الحقيقي ما يفيد شيئاً لا يتصوّر تغيُّره، ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان فإنها تكون يقينية أبديّة، لا تستحيل ولا تتغيّر أبداً، وأعني بذلك أن الشيء لا يتغير وإن غفل إنسان عنه كقولنا: الكلّ أعظم من الجزء والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية وأمثالها، فالنتيجة الحاصلة منها أيضاً تكون يقينية، والعلم اليقيني هو أن تعرف أن الشيء بصفة كذا مقترناً بالتصديق بأنه لا يمكن أن لا يكون كذا، فإنك لو خطر ببالك إمكان الخطأ فيه والذهول عنه لم ينقدح ذلك في نفسك أصلاً، فإن اقترن به تجوّز الخطأ وإمكانه فليس بيقيني؛ فهكذا ينبغي أن تعرف نتائج البرهان، فإن عرفته معرفة على حدّ قولنا فقيل لك خلافه حكاية عن أعظم خلق اللّه مرتبة وأجلّهم في النظر والعقليات درجة، وأورث ذلك عندك احتمالاً، فليس اليقين تاماً، بل لو نقل عن نبيٍّ صادق نقيضه فينبغي أن يقطع بكذب الناقل أو بتأويل اللفظ المسموع عنه، ولا يخطر ببالك إمكان الصدق، فإن لم يقبل

التأويل فشكّ في نبوة من حكى عنه، بخلاف ما عقلت إن كان ما عقلته يقيناً فإن شككت في صدقه لم يكن يقينك تامًّا.

فإن قلت: ربما ظهر لي برهان صدقه ثم سمعت منه ما يناقض برهاناً قام عندي. فأقول: وجود هذا يستحيل كقول القائل: لو تناقضت الأخبار المتواترة فما السبيل فيها كما لو تواتر وجود مكة وعدمها؟ فهذا محال، فالتناقض في البراهين الجامعة للشروط التي ذكرناها محال، فإن رأيتها متناقضة فاعلم أن أحدهما أو كلاهما لم تتحقَّق فيه الشروط المذكورة فتفقد مظانّ الغلط والمثارات السبع التي فصلناها، وأكثر الغلط يكون في المبادرة إلى تسليم مقدمات البرهان على أنها أولية ولا تكون أولية، بل ربما تكون محمودة مشهورة أو وهمية، ولا ينبغي أن تسلم المقدمات ما لم يكن اليقين فيها على الحدّ الذي وصفناه. وكما يظنّ فيما ليست أولية أنها أولية فقط يظنّ بالأوليات أنها ليست أولية فيشكّك فيها، ولا يتشكّك في الأوليات إلّا بزوال الذهن عن الفطرة السليمة، لمخالطة بعض المتكلمين المتعصبين للمذاهب الفاسدة بمجاحدة الجليّات حتى تأنس النفس بسماعها فيشكّ في اليقيني، كما أنه قد يتكرّر على سمعه ما ليس يقيناً من المحمودات فتذعن للتصديق به وتظنّ أنه يقيني بكثرة سماعه، وهذا أعظم مثارات الغلط ويعزّ في العقلاء من يحسن الاحتراز من الاغترار به.

فإن قلت: فمثل هذا اليقين عزيز يقلّ وجوده فتقل به المقدمات. قلنا: ما يتساعد فيه الوهم والعقل من الحسابيات والهندسيات والحسّيات كثير، فيكثر فيها مثل هذه اليقينيات، وكذا المعقولات التي لا تحاذيها الوهميات. فأما العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر في الإلٰهيات ففيها بعض مثل هذه اليقينيات، ولا يبلغ اليقين فيها إلى الحدّ الذي ذكرناه إلّا بطول ممارسة العقليات، وفطام العقل عن الوهميات والحسّيات وإيناسها[1] بالعقليات المحضة، وكلّما كان النظر فيها أكثر والجدّ في طلبها أتمّ كانت المعارف فيها إلى حدّ اليقين التامّ أقرب، ثم من طالت ممارسته وحصلت له ملكة بتلك المعارف لا يقدر على إفحام الخصم فيه ولا يقدر على تنزيل المسترشد منزلة نفسه، بمجرّد ذكر ما عنده إلّا بأن يرشده إلى أن يسلك مسلكه في ممارسة العلوم وطول التأمل، حتى يصل إلى ما وصل إليه إن كان صحيح الحدس ثاقب العقل صافي الذكاء، وإن فارقه في الذكاء أو في الحدس أو تولّي الاعتبار الذي تولّاه لم يصل إلى ما وصل إليه، وعند ذلك يقابل ما يحكيه

(١) الإيناس: الملاطفة وإزالة الوحشة.

عن نفسه بالإنكار ويشتغل بالتهجين[١] والاستبعاد، وسبيل العارف البصير أن يعرض عنه صفحاً بل لا يبثّ إليه أسرار ما عنده، فإن ذلك أسلم لجانبه وأقطع لشغب[٢] الجهال، فما كلّ ما يرى يُقال بل صدور الأحرار قبور الأسرار.

فصل في أمهات المطالب

اعلم أن المطلوبات من العلوم بالسؤال عنها أربعة أقسام بسبب انتساب كلّ واحدٍ في الصيغة التي بها يسأل عنه:

الأول: مطلب «هل» وهذا السؤال، أعني صيغة «هل»، يتوجه نحو طلب وجود الشيء في نفسه كقولنا: اللّه موجود وهل الخلاء موجود؟ أو نحو وجود صفة أو حال لشيء كقولنا: هل اللّه مريد وهل العالم حادث؟ فَيُسمّى الأول مطلب «هل» مطلقاً، والثاني مطلب «هل» مقيّداً.

والثاني: مطلب «ما» ويعرف به التصوّر دون التصديق، وذلك إما بحسب الاسم كقولك: ما الخلاء وما عنقاء[٣] مغرب؟ أي: ما الذي تريد باسمه؟ وهذا يتقدم كلّ مطلب؛ فإن من لم يفهم معنى العالم والحدوث لا يمكن أن يسأل: «هل» العالم موجود؟ ومن لم يتصوّر معنى الدال لا يمكنه أن يسأله عن وجوده. وإما أن يكون الطلب بحسب حقيقة الذات كقولك: ما الإنسان وما العقار؟ وأنت تطلب به حدّه إذا عرفت أن المراد باسم العقار هو الخمر، وهذا يتأخر عن مطلب «هل» فإن مَنْ لا يعتقد للخمر وجوداً لا يسأل عن حدّه.

والثالث: مطلب «لِم» وهو طلب العلّة لجواب «هل» كقولك: لِمَ كان العالم حادثاً؟ وهو إما طلب علّة التصديق كقولك: لم قلت: إن اللّه موجود؟ فإنه لا يطلب العلّة في وجوده بل العلّة في وقوع التصديق بوجوده، وهو برهان الإنّ بلغة المنطقيين، وقياس الدلالة بلغة المتكلمين، وإما طلب علّة الوجود كقولك: لِمَ حدث العالم؟ فتقول: لإرادة محدثة.

والرابع: مطلب «أي» وهو الذي يطلب به تميّز الشيء عمّا عداه، فهذه أمهات المطالب والأسئلة. فأما مطلب «أين ومتى وكيف» فليست من الأمهات فإنها

---

(١) التهجين: يقال: هجَّن الشيءَ: قبَّحه وعابه.

(٢) الشَّغَبُ: تهييج الشَّرّ وإثارة الفتن والاضطراب، أو الجلبة والخصام.

(٣) عنقاء مغرب: طائر مُتوهَّمٌ لا وجود له، ولم يره أحد. وقيل: هي طائر يكون عند مغرب الشمس، وقيل: طائر عظيم لا يُرى إلّا في الدهور، ثم كثر ذلك حتى سمّوا الداهية عنقاء مغرباً. (لسان العرب: عنق).

داخلة بالقوة تحت مطلب «هل» المقيد إن وقع التفطن له بالسؤال بصيغة «هل»، وإن لم يقع كانت مطالب خارجة عمّا عددناها.

فصل في بيان معنى الذاتي والأولي

أما الذاتي فيطلق على وجهين:

أحدهما: أن يكون المحمول مأخوذاً في حدّ الموضوع مقوماً له داخلاً في حقيقته كقولنا: الإنسان حيوان، فيقال: الحيوان ذاتي للإنسان أي هو مقوم له كما سبق بيانه. وإما أن يكون الموضوع مأخوذاً في حدّ المحمول كقولنا: بعض الحيوان إنسان، فإن المحمول هو الإنسان ههنا لا الحيوان، والإنسان لا يُؤخذ في حدّ الحيوان بل الحيوان يُؤخذ في حدّ الإنسان، فكلّ شيئين لا يُؤخذ أحدهما في حدّ الآخر فليس أحدهما ذاتياً للآخر. وقد يمثل بالفطوسة[1] في الأنف فإنه ذاتي للأنف بالمعنى الأخير، إذ لا يمكن تحديد الفطوسة إلَّا بذكر الأنف في حدّه.

وأما الأوَّليّ: فإنه يقال أيضاً على وجهين: أحدهما ما هو أولي في العقل أي لا يحتاج في معرفته إلى وسط كقولنا: الاثنان أكثر من الواحد. والثاني أن يكون بحيث لا يمكن إيجاب المحمول أو سلبه على معنى آخر أعمّ من الموضوع. فإذا قلنا: الإنسان يمرض ويصحّ، لم يكن أولياً له بهذا المعنى إذ يقال على ما هو أعمّ منه وهو الحيوان: نعم هو للحيوان أولى، لأنه لا يقال على ما هو أعمّ منه، وهو الجسم؛ وكذلك قبول الانتقال للحيوان ليس بأولي إذ يقال على ما هو أعمّ منه وهو الجسم، فإنه لو ارتفع الحيوان بقي قبول الانتقال، ولو ارتفع الجسم لم يبق.

فصل فيما يلتئم به أمر البراهين

وهي ثلاثة: مبادي وموضوعات ومسائل. فالموضوعات نعني بها ما يبرهن فيها، والمسائل ما يبرهن عليها، والمبادي ما يبرهن بها. والمراد بالمبادي المقدمات، وقد ذكرناها.

وأما الموضوعات فهي الأمور التي توضع في العلوم وتطلب أعراضها الذاتية، أعني الذاتية بالمعنى الثاني من المعنيين المذكورين، ولكلّ علم موضوع؛ فموضوع الهندسة المقدار، وموضوع الحساب العدد، وموضوع العلم الملقب بالطبيعي جسم العالم من جهة ما يتحرك ويسكن، وموضوع النحو لغة العرب من

---

(١) الفُطُوسة: عِرَضُ قَصبة الأنف وانخفاضها.

جهة ما يختلف إعرابها، وموضوع الفقه أفعال المكلفين من جهة ما يُنهى عنها أو يُؤمر بها أو يُباح أو يُندب أو يُكره، وموضوع أصول الفقه أحكام الشرع، أعني الوجوب والحظر والإباحة من جهة ما تدرك به من أدلتها، وموضوع المنطق تمييز المعقولات وتلخيص المعاني.

وأما المسائل فهي القضايا الخاصّة بكلّ علم، التي تُطلب المعرفة في العلوم بأحد طرفيها: إما النفي وإما الإثبات كقولنا في الحساب: هذا العدد إما زوج أو فرد، وفي الهندسة: هذا المقدار مساوٍ أو مُباين، وفي الفقه: هذا الفعل حلال أو حرام أو واجب، وفي العلم الإلٰهي: هذا الموجود قديم أو حادث وهذا الموجود له سبب أو ليس له سبب. والمقصود أن محمول المسائل إن كان مطلوباً بالنظر فلا يجوز أن يكون ذاتياً للموضوع بالمعنى الأول، لأنه إذا كان كذلك كان معلوماً قبل العلم بالموضوع، فإن الحيوان الذي هو ذاتي للإنسان بمعنى أنه وجد في حدّه لا يجوز أن يكون مطلوباً، فإن من عرف الإنسان فقد عرف كونه حيواناً قبله لا محالة، فإن أجزاء الحدّ يتقدم العلم بها على العلم بالمحدود، ولكن الذاتي بالمعنى الثاني وهو المطلوب، وأما كلّ محمول ليس بالمعنى الثاني ولا بالمعنى الأول فإنه يُسمّى غريباً كقولنا في الهندسة عند النظر في الخطوط: هذا الخط حسن أو قبيح، لأن الحسن والقبح لا يؤخذ في حدّ الخطّ ولا الخطّ في حدّه، بل الذاتي لذاته مستقيم أو مُنْحَنٍ وأمثاله. وكذا قولنا في الطب: هذا الجرح مستدير أو مربع، فإنه محمول غريب للجرح إذ لا يؤخذ واحد منهما في حدّ الآخر، وإنما هو ذاتي للأشكال. وقد يكون المحمول ذاتياً للموضوع بالمعنى الثاني، ولكن يكون غريباً بالإضافة إلى العلم الذي يستعمل فيه كقولنا في الفقه: هذه الحركة سريعة أو بطيئة، فإن السرعة والبطء ذاتي للحركة، ولكن إنما يطلب في العلم الطبيعي. والمطلوب في الفقه ذاتي آخر وهو كونه واجباً أو محظوراً[1] أو مباحاً.

وإذا قلنا في العلم الطبيعي: هذا الفعل حلال أو حرام، كان غريباً من العلم. فإن قيل: فهل يجوز أن يكون المحمول في المقدمتين ذاتياً بالمعنى الأول؟ قلنا: لا، لأنه إن كان كذلك تكون النتيجة معلومة، فإذا قلنا: الإنسان حيوان والحيوان جسم فالإنسان جسم، كان العلم بالنتيجة غير مطلوب فإن من عرف الإنسان فقد عرف جميع أجزاء حدّه وهو الجسم والحيوان.

نعم لا يبعد أن يكون كلّ واحدٍ ذاتياً بالمعنى الثاني، بل إن كان أحدهما ذاتياً

(١) المحظور: الممنوع؛ يقال: حظر الشيءَ: منعه.

بالمعنى الثاني كفى، سواء كان هي الصغرى أو الكبرى. فإن قيل: فلم قلتم إن الذاتي بالمعنى الأول لا يكون مطلوباً، ونحن نطلب العلم بأن النفس جوهر أم لا، والجوهرية للنفس ذاتية إذ من عرف النفس فيعرف كونه جوهراً إن كان جوهراً؟ قلنا: من عرف النفس لم يتصوّر منه طلب كونه جوهراً، إذ معرفة جوهريته سابقة على المعرفة به، لكنّا إذا طلبنا أن النفس جوهر أم لا لم نكن عرفنا من النفس إلّا أمراً عارضاً له وهو المحرك والمدرك، ويكون ذلك مثل الأبيض للثلج، والمطلوب جنس المعروض له وهو غير مقوم لماهية العارض، أعني الجوهرية ليس مقوماً للمدرك والمحرك تقويم الذاتيات، وكذلك كلّما حصل عندنا خياله أو اسمه لا حقيقته، أمكن أن نطلب جنس ذلك الذي حصل لنا اسمه أو خياله، فأما على غير هذا الوجه فلا يمكن.

فصل في حل شبهة في القياس الدوري

فإن قال قائل: فلم قضيتم ببطلان البرهان الدوري؟ ومعلوم أنه إذا سأل الإنسان عن الأسباب والمسببات على ما أجرى اللّه سنته بارتباط البعض منها بالبعض، ففيها ما يرجع بالدور إلى الأول إذ يقال: لم كان السحاب؟ فيقال: لأنه كان بخاراً فكثف وانعقد. فقيل: لم كان البخار؟ فيقال: لأن الأرض كانت نديّة فأثر الحرُّ فيها فتبخرت أجزاء الرطوبة وتصعّدت. فقيل: ولم كانت الأرض ندية؟ فقيل: لأنه كان مطر. فقيل: ولم كان المطر؟ فقيل: لأنه كان سحاب. فرجع بالدور إلى السحاب، فكأنه قيل: لم كان السحاب؟ فقلت: لأنه كان سحاب. والدوري باطل سواء كان الحدّ المتكرّر تخلله واسطة أو وسائط، أو لم يتخلّل فنقول: ليس هذا هو الدوري الباطل، إنما الباطل أن يؤخذ الشيء في بيان نفسه بعينه بأن يقال: لم كان هذا السحاب؛ فيعلل بما يرجع بالآخرة إلى التعليل بهذا السحاب بعينه؛ فأما أن يرجع إلى التعليل بسحاب آخر فالعلّة غير المعلول بالعدد، إلّا أنه مساوٍ له في النوع، ولا يبعد أن يكون سحاب بعينه علّة لسحابٍ آخر بواسطة ترطيب الأرض، ثم تصعّد البخار ثم انعقاده سحاباً آخر.

فصل فيما يقوم فيه البرهان الحقيقي

اعلم أن البرهان الحقيقي ما يفيد اليقين الضروري الدائم الأبدي الذي يستحيل تغييره كعلمك بأن العالم حادث وأن له صانعاً، وأمثال ذلك مما يستحيل أن يكون بخلافه على الأبد، إذ يستحيل أن يحضرنا زمان نحكم فيه على العالم

بالقدم أو على الصانع بالنفي. فأما الأشياء المتغيرة التي ليس فيها يقين دائم فهي جميع الجزئيات التي في العالم الأرضي وأقربها إلى الثبات الجبال، وإذا قلت: هذا الجبل ارتفاعه كذا وكلّ جبل ارتفاعه كذا فهو كذا فأنتج هذا ارتفاعه كذا، لم يكن الحاصل علماً أبدياً لأن المقدمة الصغرى ليس اليقين فيها دائماً، إذ ارتفاع الجبل يتصوّر تغيره، وكذا عمق البحار ومواضع الجزائر، فهذه أمور لا تبقى فكيف علمك بكون زيد في الدار. وأمثال ذلك مما يتعلق بالأحوال الإنسانية العارضة لا كقولنا: الإنسان حيوان والحيوان جسم لا يكون في مكانين في حالة واحدة، وأمثال ذلك. فإن هذه يقينيات دائمية أبدية لا يتطرّق إليها التغير حتى قال بعض المتكلمين: العلم من جنس الجهل، وأراد به هذا الجنس من العلم. فإنك إذا علمت بالتواتر مثلاً أن زيداً في الدار، فلو فرض دوام هذا الاعتقاد في نفسك وخروج زيد لكان هذا الاعتقاد بعينه قد صار جهلاً، وهذا الجنس لا يتصور في اليقينيات الدائمة.

فإن قيل: هل يتصوّر إقامة البرهان على ما يكون وقوعه أكثرياً أو اتفاقياً؟ قلنا: أما الأكثري من الحدود الكبرى فلها لا محالة علل أكثرية، فتلك العلل إذا جعلت حدوداً وسطى أفادت علماً وظنًّا غالباً. أما العلم فبكونه أكثرياً غالباً فإنَّا إذا عرفنا من مجاري سنة اللّه تعالى أن اللحية إنما تخرج لاستحصاف[١] البشرة ومتانة النّجَار[٢]، فإن عرفنا بكبر السنّ استحصاف البشرة ومتانة النجار حكمنا بخروج اللحية أي حكمنا بأن الغالب الخروج، وأن جهة الخروج غالبة على الجهة الأخرى، وهذا يقيني فإن ما يقع غالباً فلمرجح لا محالة، ولكن بشرط خفي لا يطلع عليه، ويكون فوات ذلك الشرط نادراً، ولذلك نحكم حكماً يقينياً بأن من تزوج امرأة شابة ووطئها، فالغالب أن يكون له ولد، ولكن وجود الولد بعينه مظنون وكون الوجود غالباً على الجملة مقطوع به، ولذلك نحكم في الفقهيات الظنية بأن العمل عند ظهور الظنّ واجب قطعاً، فيكون العمل مظنوناً ووجود الحكم مظنوناً، ولكن وجوب العمل قطعي إذ علم بدليل قطعي إقامة الشرع غالب الظنّ مقام اليقين في حقّ وجوب العمل، فكون الحكم مظنوناً لم يمنعنا من القطع بما قطعنا به. وأما الأمور الاتفاقية كعثور الإنسان في مشيه على كنز فمما يمكن أن يحصل به ظنٌّ ولا علم، إذ لو أمكن تحصّل ظنٌّ بوجوده لصار غالباً أكثرياً وخرج عن كونه اتفاقياً فقط.

---

(١) استحصف الشيء استحصافاً: جاد واستحكم.

(٢) النُّجار: الأصل والحسب.

نعم يمكن إقامة البرهان على كونه اتفاقياً فقط، وقد اصطلح المنطقيون على تخصيص اسم البرهان بما ينتج اليقين الكلّي الدايم الضروري، فإن لم تساعدهم على هذا الاصطلاح أمكنك أن تُسمّي جميع العلوم الحقيقية برهانية إذا جمعت المقدمات الشروط التي مضت، وإن ساعدتهم على هذا فالبرهاني من العلوم العلم باللّه وصفاته وبجميع الأمور الأزلية التي لا تتغير كقولنا: الاثنان أكثر من الواحد؟ فإن هذا صادق في الأزل، والأبد والعلم بهيئة السموات والكواكب وأبعادها ومقاديرها وكيفية مسيرها يكون برهانياً عند من رأى أنها أزلية لا تتغيّر، ولا تكون برهانية عند أهل الحقّ الذين يرون أن السموات كالأرضيات في جواز تطرّق التغيّر إليها.

أما ما يختلف بالبقاع والأقطار كالعلوم اللغوية والسياسية إذ يختلف بالأعصار والملل، وكالأوضاع الفقهية الشرعية من تفصيل الحلال والحرام فلا يخفى أنها لا تكون من البرهانيات على هذا الاصطلاح. والفلاسفة يزعمون أن السعادة الأخروية[1] لا معنى لها إلّا بلوغ النفس كمالها الذي يمكن أن يكون لها، وأن كمالها في العلوم لا في الشهوات، ولما كانت النفس باقية أبداً كانت نجاتها وسعادتها في علوم صادقة أبداً كالعلم باللّه وصفاته وملائكته، وترتيب الموجودات وتسلسل الأسباب والمسبّبات. فأما العلوم التي ليست يقينية دائمة فإن طلبت لم تطلب لذاتها، بل للتوصل بها إلى غيرها، وهذا محلّ لا ينكشف إلّا بنظر طويل، لا يحتمل هذا الكتاب استقصاؤه بل محلّ بيانه العلوم المفصّلة.

فصل في أقسام العلّة

العلّة تطلق على أربعة معانٍ: الأول: ما منه بذاته الحركة وهو السبب في وجود الشيء كالنجّار للكرسي والأب للصبي. الثاني: المادة وما لا بدّ من وجوده

(١) يرى أرسطو أن النفوس الإنسانية إذا استكملت قوتي العلم والعمل... ووصلت إلى كمالها بحسب الاستعداد أو الاجتهاد، ثم فارقت الأبدان اتصلت بالروحانيين، وانخرطت في سلك الملائكة المقربين، ويتم لها الالتذاذ والابتهاج. وليس كلّ لذة فهي جسمانية؛ فإن تلك اللذات لذات نفسية عقلية، وهذه اللذة الجسمانية تنتهي إلى حدّ، ويعرض للملتذ سآمة وكلال وضعف وقصور إن تعدى عن الحدّ المحدود، بخلاف اللذات العقلية، فإنها حيثما ازدادت ازداد الشوق والحرص والعشق إليها. (الملل والنحل: ٢/ ١٦١).
وقد عالج الغزالي موضوع السعادة الأخروية في كتابه «ميزان العمل»، وبرهن أن تلك السعادة إنما تكمن في كمال النفس الذي لا يكتسب إلّا بفضيلتي العلم والعمل.

لوجود الشيء مثل الخشب للكرسي ودم الطمث[١] والنطفة[٢] للصبي. والثالث: الصورة وهي تمام كلّ شيء؛ وقد تُسمّى علّة صورية كصورة السرير من السرير وصورة البيت للبيت. الرابع: الغاية الباعثة أولاً المطلوب وجودها آخراً كالسكن للبيت والصلوح للجلوس من السرير.

واعلم أن كلّ واحدٍ من هذه يقع حدوداً وسطى في البراهين إذ يمكن أن يذكر كلّ واحدٍ في جواب لِمَ. أما مبدأ الحركة فمثاله من المعقولات أن يقال: لِمَ حارب الأمير فلاناً؟ فيقال: لأنه نهب ولايته، فالنهب مبدأ الحركة. ويقال: لم قتل فلان فلاناً؟ فيقال: لأنه أكرهه السلطان عليه. ومثاله من الفقه أن يقال: لِمَ قتل هذا الشخص؟ فيقال: لأنه زنى أو ارتد، فيكون الزنا مبدأ هذا الأمر وهو الذي تسميه الفقهاء في الأكثر سبباً، وأما المادة فمثالها من المعقول أن يقال: لم يموت الإنسان؟ فتقول: لأنه مركب من أمورٍ متنافرة من الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة المتنازعة المتنافرة. ومثاله من الفقه أن يقال: لم انفسخ القراض[٣] والوكالة[٤] بالموت والإغماء؟ فتقول: لأنه عقد ضعيف جائز لا لزوم له، وهذه علّة مادية إذ يرد الفسخ على العقد ورود الموت على الإنسان عند جريان سبب هو مبدأ الأمر في الموت والفسخ جميعاً.

وأما الصورة فبها قوام الشيء إذ السرير سرير بصورته لا بخشبه، والإنسان إنسان بصورته لا بجسمه، والأشياء تختلف هيئاتها بالصور لا بالمواد، فلا يخفى كون القوام بها، فإنه إذا قيل: لِمَ صارت هذه النطفة إنساناً وهذا الخشب سريراً؟ فيقال: بحصول صورة الإنسان وحصول صورة السريرية. وأما الغاية التي لأجلها الشيء فمثالها من المعقول أن يقال: لِمَ عرضت الأضراس؟ فيقال: لأنها يراد بها الطحن. ولِمَ قاتلوا الطبقة الفلانية؟ فيقال: ليسترقوهم. وفي الفقه يقال: لِمَ قتل الزاني والمرتد والقاتل؟ فيقال: للزجر عن الفواحش. وهذه العلل الأربع تجتمع في كلّ ما له علّة.

---

(١) دم الطمث: دم الحيض.

(٢) النُطفة: المَنِيُّ.

(٣) القراض: يقال: قارضه مقارضةً، وقراضاً: أعطاه قرضاً، أو دفع إليه مالاً لِيتَّجر به ويكون الربح بينهما على ما يشترطان.

(٤) الوكالة: أن يعهد إلى غيره القيام بعمله، أو أن يقوم مقامه في بعض شؤونه؛ يقال: وكَّله: استكفاه أمره ثقةً به؛ ووكَّله في الأمر، وعليه: فَوَّضهُ إليه.

أسماء العلل الأربع في لغة الفقهاء

وكذا في الأحكام الفقهية، والفقهاء ربما سمّوا المادة محلاً والفاعل الذي هو كالنجّار والأب أهلاً، والغاية حكماً، فإذا فرض النكاح فالزوج أهل والبضع محلّ والحلّ غاية وصيغة العقد كأنها الصورة، وما لم تجتمع هذه الأمور لا يتمّ للنكاح وجود، ولذلك قيل: النكاح الذي لا يفيد الحلّ لا وجود له، وكذا البيع الذي لا يفيد الملك. فإن وجود الغاية لا بدّ منه، وكونها معقولاً باعثاً شرط قبل الوجود، وكونها موجودة بالفعل واجب بعد الوجود، ومهما قدّر الفاعل والمادة موجوداً لم يلزم وجود الشيء في كلّ حال كالنجّار والخشب والأب والنطفة والبايع والمبيع، ومهما وجدت الصورة لزم وجود الشيء كصورة السرير وصورة الإنسانية، ومهما وجدت الغاية بالفعل لزم وجود الشيء كالحلّ في النكاح والصلوح للاكتنان[١] والجلوس في البيت، والشيء بهذه الجهات الأربع يختلف في هذا المعنى. ثم كلّ واحدة من هذه العلل إما بعيدة كإسلام المرأة للزوج عند ملك الزوج نصف الصداق، إنه علّة الصداق، والصداق هو العلّة القريبة للتسليم، وإما بالقوة كالإسكار للخمر قبل الشرب، وإما الفعل كما في حال الشرب، وإما خاصة كالزنا للرجم، وإما عامة كالجناية للرجم أو العقوبة، وإما بالذات وهو المُسمّى علّة عند الفقهاء كالزنا للرجم، وإما بالعرض كالإحصان[٢] له وهو الذي يُسمّى شرطاً، فإن الرجم لا يجب إلّا بالإحصان، وهي خصال كمال ولكن يعمل عمل العلّة عنده، كما لو أرسلت الدعامة من تحت السقف فنزل فيقال نزوله بعلّة الثقل، ولكن عند إشالة[٣] الدعامة فإن للهوي شرطاً، وهو فراغ جهة الأسفل عن جسم صلب لا ينخرق. وأمثلة هذا في المعقولات كثيرة، فلذلك اقتصرنا على الأمثلة الفقهية، والمقصود أن المعلل في الفقه والمعقول إذا توجهت المطالبة عليه بالعلّة، ينبغي أن يذكر العلّة الخاصة القريبة التي بالفعل حتى تقطع المطالبة بِلِمَ، وإلّا فيكون الطلب قائماً.

---

(١) صَلُحَ الأمر صلاحاً، وصُلوحاً: زال عنه الفساد، أو كان نافعاً أو مناسباً. الاكتنان: الاستتار؛ يقال: اكتنَّ الشيء: استتر، واكتنَّت المرأة: غطَّت وجهها وسترته حياءً من الناس.

(٢) الإحصان: التزوُّج أو العفَّة؛ يقال: أحصن الرجل: تزوَّج أو عفَّ، فهو مُحْصَنٌ، والمرأة مُحْصَنَة.

(٣) أشال الشيء إشالةً: رفعه.

كتاب الحد

والنظر في هذا الكتاب يحصره فنّان:

الأول: فيما يجري من الحدّ مجرى القوانين الكلّية.

والثاني: في الحدود المفصّلة.

الفن الأول

في قوانين الحدود وفيه فصول

الفصل الأول: في بيان الحاجة إلى الحدّ، وقد قدمنا أن العلم قسمان:

أحدهما: علم بذوات الأشياء ويُسمّى تصوّراً.

والثاني: علم بنسبة تلك الذوات بعضها إلى بعض بسلب أو إيجاب ويُسمّى تصديقاً. وإنّ الوصول إلى التصديق بالحجّة والوصول إلى التصوّر التامّ بالحدّ. فإن الأشياء الموجودة تنقسم إلى أعيان شخصية كزيد ومكة وهذه الشجرة، وإلى أمور كلّية كالإنسان والبلد والشجر والبرّ والخمر، وقد عرفت الفرق بين الكلّي والجزئي؛ وغرضنا في الكلّيات إذاً هي المستعملة في البراهين، والكلّي تارة يفهم فهماً جملياً كالمفهوم من مجرد اسم الجملة وسائر الأسماء والألقاب للأنواع والأجناس، وقد يفهم فهماً ملخّصاً مفصلاً محيطاً بجميع الذاتيات التي بها قوام الشيء، متميزاً عن غيره في الذهن تميُّزاً تاماً، ينعكس على الاسم وينعكس عليه الاسم كما يفهم من قولنا: شراب مُسكر مُعتصر من العنب، وحيوان ناطق مايت[1]، وجسم ذو نفس حسّاس مُتحرّك بالإرادة مُتغذٍّ، فإن هذه الحدود يفهم بها الخمر والإنسان والحيوان، فهماً أشدّ تلخيصاً وتفصيلاً وتحقيقاً وتمييزاً مما يفهم من مجرّد أساميها، وما يفهم الشيء هذا الضرب من التفهيم يُسمّى حدًّا، كما أن ما يفهم الضرب الأول من التفهيم يُسمّى اسماً ولقباً. والفهم الحاصل من التحديد يُسمّى علماً ملخّصاً مفصّلاً، والعلم الحاصل بمجرد الاسم يُسمّى علماً جملياً.

وقد يفهم الشيء مما يتميّز به عن غيره بحيث ينعكس على اسمه وينعكس الاسم عليه، ويتميّز لا بالصفات الذاتية المقومة التي هي الأجناس والأنواع والفصول، بل بالعوارض والخواصّ فَيُسمّى ذلك رسماً، كقولنا في تمييز الإنسان عن غيره: إنه الحيوان الماشي برجلين، العريض الأظفار، الضحّاك، فإن هذا يميّزه عن غيره كالحدّ، وكقولك في الخمر: إنه المائع المستحيل في الدنّ الذي يقذف

(١) المايت: المائت: المَيِّت.

بالزبد إلى غير ذلك من العوارض التي إذا جمعت لم توجد إلّا للخمر، وهذا إذا كان أعمّ من الشيء المحدود بأن يترك بعض الاحترازات سُمِّي رسماً ناقصاً، كما أن الحدّ إذا ترك فيه بعض الفصول الذاتية فيكون سمّي حدّاً ناقصاً، وربّ شيء يعسر الوقوف على جميع ذاتياته أولاً يلفى لها عبارة، فيعدل إلى الاحترازات العرضية بدلاً عن الفصول الذاتية فيكون رسماً مميزاً، قائماً مقام الحدّ في التمييز فقط لا في تفهيم جميع الذاتيات؛ والملخصون إنما يطلبون من الحدّ تصوّر كنه[1] الشيء وتمثل حقيقته في نفوسهم، لا لمجرّد التمييز، ولكن مهما حصل التصوّر بكماله تبعه التمييز، ومن يطلب التمييز المجرّد يقتنع بالرسم فقد عرفت ما ينتهي إليه تأثير الاسم والحدّ والرسم في تفهيم الأشياء، وعرفت انقسام تصوّر الأشياء إلى تصوّر له بمعرفة ذاتياته المفصلة وإلى تصوّر له بمعرفة أعراضه، وأن كلّ واحدٍ منهما قد يكون تاماً مساوياً للاسم في طرفي الحمل، وقد يكون ناقصاً فيكون أعمّ من الاسم.

واعلم أن أنفع الرسوم في تعريف الأشياء أن يوضع فيه الجنس القريب أصلاً ثم تذكر الأعراض الخاصّة المشهورة فصولاً، فإن الخاصّة الخفية إذا ذكرت لم تفد التعريف على العموم، فمهما قلت في رسم المثلث أنه الشكل الذي زواياه تساوي قائمتين لم تكن رسمته إلّا للمهندس، فإذن الحدّ قول دالٌّ على ماهية الشيء، والرسم هو القول المؤلف من أعراض الشيء وخواصّه التي تخصّه جملتها بالاجتماع وتُساويه.

الفصل الثاني: في مادة الحدّ وصورته

قد قدّمنا أن كلّ مؤلّف فله مادّة وصورة كما في القياس، ومادّة الحدّ الأجناس والأنواع والفصول، وقد ذكرناها في كتاب مقدّمات القياس. وأما صورته وهيئته فهو أن يُراعى فيه إيراد الجنس الأقرب ويردف بالفصول الذاتية كلّها، فلا يترك منها شيء، ونعني بإيراد الجنس القريب أن لا نقول في حدّ الإنسان: جسم ناطق مائت، وإن كان ذلك مُساوياً للمطلوب بل نقول: حيوان، فإن الحيوان متوسط بين الجسم والإنسان، فهو أقرب إلى المطلوب من الجسم، ولا نقول في حدّ الخمر: إنه مائع مُسكر، بل نقول: شراب مُسكر؛ فإنه أخصّ من المائع وأقرب منه إلى الخمر، وكذلك ينبغي أن يورد جميع الفصول الذاتية على الترتيب،

(١) كُنْهُ الشيء: جوهره وحقيقته.

وإن كان التمييز يحصل ببعض الفصول. وإذا سُئل عن حدّ الحيوان فقال: جسم ذو نفس حسّاس له بعد متحرّك بالإرادة، فقد أتى بجميع الفصول ولو ترك ما بعد الحسّاس لكان التمييز حاصلاً به، ولكن لا يكون قد تصوّر الحيوان بكمال ذاتياته.

والحدّ عنوان المحدود فينبغي أن يكون مساوياً له في المعنى، فإن نقص بعض هذه الفصول سمّي حدًّا ناقصاً، وإن كان التمييز حاصلاً به وكان مطرداً منعكساً في طريق الحمل، ومهما ذكر الجنس القريب وأتى بجميع الفصول الذاتية فلا ينبغي أن يزيد عليه.

ومهما عرفت هذه الشروط في صورة الحدّ ومادته عرفت أن الشيء الواحد لا يكون له إلّا حدّ واحد، وأنه لا يحتمل الإيجاز والتطويل، لأن إيجازه بحذف بعض الفصول وهو نقصان، وتطويله بذكر حدّ الجنس القريب بدل الجنس كقولك في حدّ الإنسان: إنه جسم ذو نفس حسّاس متحرّك بالإرادة ناطق مائت، فذكر حدّ الحيوان بدل الحيوان وهو فضول يُستغنى عنه، فإن المقصود أن يشتمل الحدّ على جميع ذاتيات الشيء إما بالقوة وإما بالفعل. ومهما ذكر الحيوان فقد اشتمل على الحسّاس والمتحرّك والجسم بالقوة أي على طريق التضمّن، وكذلك قد يوجد الحدّ للشيء الذي هو مركّب من صورة ومادة بذكر أحدهما، كما يقال في حدّ الغضب: إنه غليان دم القلب، وهذا ذكر المادة، ويقال: إنه طلب الانتقام، وهذا هو ذكر الصورة، بل الحدّ التام أن يقال: هو غليان دم القلب لطلب الانتقام.

فإن قيل: فلو سها[١] ساهٍ أو تعمّد مُتعمّد فَطوَّل الحدّ بذكر حدّ الجنس القريب بدل الجنس القريب، أو زاد على بعض الفصول الذاتية شيئاً من الأعراض واللوازم، أو نقص بعض الفصول فهل يفوت مقصود الحدّ كما يفوت مقصود القياس بالخطأ في صورته؟ قلنا: الناظرون إلى ظواهر الأمور ربما يستعظمون الأمر في مثل هذا الخطأ، والأمر أهون مما يظنون مهما لاحظ الإنسان مقصود الحدّ، لأن المقصود تصوّر الشيء بجميع مقوماته مع مراعاة الترتيب بمعرفة الأعمّ والأخصّ، بإيراد الأعمّ أولاً وإردافه[٢] بالأخصّ الجاري مجرى الفصول، وإذا حفظ ذلك فقد حصل العلم التصوري المفصل المطلوب. أما النقصان بترك بعض الفصول فإنه نقصان في التصوّر. وأما زيادة بعض الأعراض فلا يقدح[٣] فيما حصل من التصوّر الكامل، وقد ينتفع به في بعض المواضع في زيادة الكشف

(١) سها عنه، وفيه سَهْواً، وَسُهُوًّا، وسَهْوَةً: غَفَلَ عنه.
(٢) أردف الشيءَ بالشيءِ: أتبعه.
(٣) قَدَحَ في الشيء: عابه.

والإيضاح. وأما إبدال الذاتيات باللوازم والعرضيات فذلك قادح في كمال التصوّر، فليعلم مبلغ تأثير كلّ واحد في المقصود، ولا ينبغي أن يجمد الإنسان على الرسم المعتاد المألوف في كلّ أمره وينسى غرضه المطلوب، فإذن مهما عرف جميع الذاتيات على الترتيب حصل المقصود، وإن زيد شيء من الأعراض أو أخذ حدّ الجنس القريب بدل الجنس.

الفصل الثالث: في ترتيب طلب الحدّ

والسائل عن الشيء بقوله: ما هو؟ لا يسأل إلّا بعد الفراغ عن مطلب «هل»، كما أن السائل بِلمَ لا يسأل إلّا بعد الفراغ عن مطلب «هل»، فإن سأل عن الشيء قبل اعتقاد وجوده وقال: ما هو؟ رجع إلى طلب شرح الاسم، كقول القائل: ما الخلا وما الكيميا؟ وهو لا يعتقد لهما وجوداً، فإذا اعتقد الوجود كان الطلب متوجهاً إلى تصوّر الشيء في ذاته. وترتيبه أن يقول: ما هو؟ مشيراً إلى نخلة مثلاً، فإذا أجاب المسؤول بالجنس القريب وقال شجرة، لم يقنع السائل به بل قرن بما ذكره صيغة أي وقال: أي شجرة هي؟ فإذا قال: هي شجرة تثمر الرطب، فقد بلغ المقصود وانقطع السؤال إلّا إذا لم يفهم معنى الرطب أو الشجر، فيعدل إلى صيغة ما ويقول: ما الرطب وما الشجر؟ فيذكر له جنسه وفصله فيقول: الشجر نبات قائم على ساق، فإن قال: ما الساق؟ فيذكر جنسه وفصله ويقول: هو جسم مُغتذٍ نام، فإن قال: ما الجسم؟ فيقول: هو الممتد في الأقطار الثلاثة أي هو الطويل العريضَ العميق، وهكذا إلى أن ينقطع السؤال.

فإن قيل: فمتى ينقطع؟ فإن تسلسل إلى غير نهاية فهو محال، وإن تعيّن توقفه فهو تحكّم. فنقول: لا يتسلسل إلى غير نهاية بل ينتهي إلى أجناس وفصول تكون معلومة للسائل لا محالة، فإن تجاهل أبداً لم يمكن تعريفه بالحدّ لأن كلّ تعريف وتعرف فيستدعي معرفة سابقة، فلم يعرف صورة الشيء بالحدّ إلّا من عرف أجزاء الحدّ من الجنس والفصل قبله، إما بنفسه لوضوحه وإما بتحديد آخر إلى أن يرتقي إلى أوائل عرفت بنفسها، كما أن كلّ تعلم تصديقي بالحجّة فبعلم قد سبق لمقدمات هي أولية لم تعرف بالقياس أو عرفت بالقياس، ولكن تنتهي بالآخرة إلى الأوليات، فآخر الحدّ يجري مجرى مقدّمات القياس من غير فرق.

والمقصود من هذا أن الحدَّ يتركّب لا محالة من جنس الشيء وفصله الذاتي ولا معنى له سواه، وما ليس له فصل وجنس فليس له حدّ، ولذلك إذا سُئلنا عن حدّ الموجود لم نقدر عليه، إلّا أن يراد شرح الاسم فيترجم بعبارة أخرى عجمية أو

تبدّل في العربية بشيء، ولا يكون ذلك حدّاً بل هو ذكر اسم بدل اسم آخر مرادف له، فإذا سُئلنا عن حدّ الخمر فقلنا: العقار، وعن حدّ العلم فقلنا: هو المعرفة، وعن حدّ الحركة فقلنا: هو النقلة، لم يكن حدًّا بل كان تكراراً للأشياء المترادفة، ومن أحب أن يُسمّيه حدًّا فلا حرج في الإطلاقات، ونحن نعني بالحدّ ما يحصل في النفس صورة موازية للمحدود مطابقة لجميع فصوله الذاتية. وإنما راعينا الفصول الذاتية لأن الشيء قد ينفصل عن غيره بالعَرَض الذي لا يقوم ذاته انفصال الثوب الأحمر عن الأسود، وقد ينفصل بلازم لا يفارق انفصال القار[١] بالسواد عن الثلج وانفصال الغراب عن الببّغاء، وقد ينفصل بالذات انفصال الثوب عن السيف وانفصال ثوب من إبريسم[٢] عن درهم من قطن، ومن يسأل عن ماهيّة الثوب طالباً حدّه فإنما يطلب الأمور التي بها قوام ثوبيته، لأنّا لا نقوم الثوبية من اللون والطول والعرض فجوابه بما لا يقوم ذات الثوب مُخِلٌّ بالسؤال، فقد عرفت أن الحدّ مركّب من الجنس والفصل، وأن ما لا يدخل تحت جنس حتى ينفصل عنه بفصل ما لا حدّ له مثل ما يذكر في معرض رسم أو شرح اسم، فتسميته حدًّا مخالف للتسمية التي اصطلحنا عليها فيكون الحدّ مشتركاً له ولما ذكرناه.

الفصل الرابع: في أقسام الحدّ

والحدّ يطلق بالتشكيك على خمسة:

الأول: الحدّ الشارح لمعنى الاسم، ولا يلتفت فيه إلى وجود الشيء وعدمه، بل ربما يكون مشكوكاً. ونذكر الحدّ ثم إن ظهر وجوده عرف أن الحدّ لم يكن بحسب الاسم المجرد وشرحه، بل هو عنوان الذات وشرحه.

الثاني: بحسب الذات وهو نتيجة برهان.

والثالث: ما هو بحسب الذات وهو مبدأ برهان.

والرابع: ما هو بحسب الذات. والحدّ التام الجامع لما هو مبدأ برهان ونتيجة برهان، كما إذا سُئلت عن حدّ الكُسوف فقلت: امّحاء ضوء القمر لتوسّط الأرض بينه وبين الشمس، فامّحاءُ ضوء القمر هو نتيجة برهان وتوسّط الأرض المبدأ، فإنك في معرض البرهان تقول: متى توسّطت الأرض فانمحى النور فيكون التوسّط حدًّا أوسط فهو مبدأ برهان، وإلّا انمحى حدٌّ أكبر فهو نتيجة برهان. ولذلك

---

(١) القار: الزفت.

(٢) الإبريسم: أحسن الحرير.

يتداخل البرهان والحدّ، فإن العلل الذاتية من هذا الجنس تدخل في حدود الأشياء كما تدخل في براهينها، فكل ما له علّة فلا بدّ من ذكر علّته الذاتية في حدّه لتتم صورة ذاته، وقد تدخل العلل الأربعة في حدّ الشيء الذي له العلل الأربعة كقوله في حدّ القادوم: إنه آلة صناعية من حديد، شكله كذا يقطع به الخشب نحتاً؛ فقولك: آلة: جنس، وصناعية تدلّ على المبدأ الفاعل، والشكل يدلّ على الصورة، والحديد يدلّ على المادة، والنحت على الغاية، وبه الاحتراز عن المثقب[1] والمنشار إذ لا ينحت بهما. وقد يقتصر في الحدّ على نتيجة البرهان إذا حصل التمييز بها فيقال: حدّ الكسوف انمحاء ضوء القمر، فيسمّى هذا حدًّا هو نتيجة برهان، وإن اقتصر على العلّة وقال: الكسوف هو توسّط الأرض بين القمر وبين الشمس، وحصل به التمييز قيل حدّ مبدأ برهان، والحدّ التام المركّب منهما.

الخامس: ما هو حدّ لأمور ليس لها علل وأسباب، ولو كان لها علل لكانت عللها غير داخلة في جواهرها كتحديد النقطة والوحدة والحدّ، فإن الوحدة يذكر لها تعريف وليس للوحدة سبب، والحدّ يحدّ فإنه قول دالّ على ماهية الشيء، وللقول سبب فإنه حادث لا محالة لعلّة لكن مُسبِّبه ليس ذاتياً له كانمحاء ضوء القمر في الكسوف، فهذا الخامس ليس بمجرّد شرح الاسم فقط، ولا هو مبدأ برهان ولا نتيجة برهان، ولا هو مركب منهما؛ فهذه أقسام ما يطلق عليه اسم الحدّ، وقد يُسمّى الرسم حدًّا على أنه مميز فيكون ذلك وجهاً سادساً.

الفصل الخامس: في أن الحدّ لا ينال بالبرهان

إن الحدّ لا يقتنص بالبرهان ولا يمكن إثباته به عند النزاع، لأنه إن أتيت بالبرهان افتقرت إلى حدّ أوسط مثل أن يقال مثلاً: حدّ العلم المعرفة، فيقال: لم؟ فنقول: لأن كلّ علم اعتقاد، وكلّ اعتقاد معرفة، والمعرفة أكبر، وينبغي أن يكون الأوسط مساوياً للطرفين إذ الحدّ هكذا يكون، وهذا محال لأن الأوسط عند ذلك له حالتان، وهما أن يكون حدًّا للأصغر أو رسماً أو خاصة.

الحالة الأولى: أن يكون حدًّا وهو باطل من وجهين: أحدهما أن الشيء الواحد لا يكون له حدّان تامّان لأن الحدَّ ما يجمع من الجنس والفصل، وذلك لا يقبل التبديل ويكون الموضوع حدًّا أوسط هو الأكبر بعينه لا غيره، وإن غايره[2]

---

(١) المِثْقَبُ والمِثْقَابُ: آلة الثقب (أداة ذات حوافٍ حادة تستخدم في عمل الثقوب المستديرة).

(٢) غاير الشيء مغايرةً، وغياراً: خالفه.

في اللفظ وإن كان مغايراً له في الحقيقة، لم يكن حدًّا للأصغر. الثاني: أن الأوسط بم عرف كونه حدًّا للأصغر، فإن عرف بحدّ آخر فالسؤال قائم في ذلك الآخر، وذلك إما أن يتسلسل إلى غير نهاية وهو محال، وإما أن يعرف بلا وسط فليعرف الأول بلا وسطٍ إذا أمكن معرفة الحدّ بغير وسط.

الحالة الثانية: أن لا يكون الأوسط حدّاً للأصغر بل كان رسماً أو خاصة وهو باطل من وجهين: أحدهما أن ما ليس بحدٍّ ولا هو ذاتي مقوم كيف صار أعرف من الذاتي المقوم، وكيف يتصوّر أن تعرف من الإنسان أنه ضحّاك أو ماشٍ ولا يعرف أنه جسم وحيوان. والثاني: أن الأكبر بهذا الأوسط إن كان محمولاً مطلقاً وليس بحدٍّ فليس يلزم منه إلّا كونه محمولاً للأصغر، ولا يلزمه كونه حدًّا، وإن كان حدًّا فهو محال إذ حدّ الخاصية والعَرَض لا يكون حدّ موضوع الخاصّية والعَرَض، فليس حدّ الضاحك هو بعينه حدّ الإنسان، وإن قيل: إنه محمول على الأوسط على معنى أنه حدّ موضوعه، فهذه مصادرة على المطلوب، فقد تبيّن أن الحدّ لا يكتسب بالبرهان.

فإن قيل: بماذا يكتسب وما طريقه؟ قلنا: طريقه التركيب وهو أن نأخذ شخصاً من أشخاص المطلوب حدّه بحيث لا ينقسم، وننظر من أي جنس من جملة المقولات العشر، فنأخذ جميع المحمولات المقومة لها التي في ذلك الجنس ولا يلتفت إلى العرض واللازم، بل يقتصر على المقومات ثم يحذف منها ما تكرّر ويقتصر من جملتها على الأخير القريب، وتضيف إليه الفصل فإن وجدناه مساوياً للمحدود من وجهين فهو الحدّ، ونعني بأحد الوجهين الطرد والعكس، والتساوي مع الاسم في الحمل. فمهما ثبت الحدّ انطلق الاسم، ومهما انطلق الاسم حصل الحدّ.

ونعني بالوجه الثاني المساواة في المعنى، وهو أن يكون دالّاً على كمال حقيقة الذات لا يشذّ منها شيء، فكم من ذاتي متميّز ترك بعض فصوله فلا يقوم ذكره في النفس صورة معقولة للمحدود مطابقة لكمال ذاته، وهذا مطلوب الحدود، وقد ذكرنا وجه ذلك. ومثال طلب الحدّ أنّا إذا سُئلنا عن حدّ الخمر فنشير إلى خمرٍ معينة ونجمع صفاته المحمولة عليه، فنراه أحمر يقذف بالزبد، فهذا عرضي فنطرحه ونراه ذا رائحة حادّة ومرطباً للشرب، وهذا لازم. فنطرحه ونراه جسماً أو مائعاً وسيالاً وشراباً مُسكراً ومُعتصراً من العنب، وهذه ذاتيات فلا تقول: جسم مائع سيال شراب لأن المائع يغني عن الجسم، فإنه جسم مخصوص والمائع أخصّ منه، ولا تقول مائع لأن الشراب يغني عنه ويتضمنه وهو أخصّ وأقرب، فتأخذ

الجنس الأقرب المتضمِّن لجميع الذاتيات العامة وهو شراب، فنراه مساوياً لغيره من الأشربة فتفصله عنه بفصل ذاتي لا عرضي كقولنا: مُسكر يحفظ في الدنّ أو مثله، فيجتمع لنا شراب مسكر فتنظر هل يساوي الاسم في طرفي الحمل، فإن ساواه فتنظر هل تركنا فصلاً آخر ذاتياً لا تتم ذاته إلّا به، فإن وجد معنا ضممناه إليه كما إذا وجدنا في حدّ الحيوان أنه جسم ذو نفس حسّاس، وهو يساوي الاسم في الحمل، ولكن ثم فصل آخر ذاتي وهو المتحرك بالإرادة فينبغي أن تضيفه إليه؛ فهذا طريق تحصيل الحدود لا طريق سواه.

الفصل السادس: مثارات الغلط في الحدود

وهي ثلاثة: أحدها في الجنس، والآخر في الفصل، والثالث مشترك.

المثار الأول: الجنس وهو من وجوه: فمنها أن يوضع الفصل بدل الجنس فيقال في العشق: إنه إفراط المحبة، وإنما هو المحبة المفرطة فالمحبة جنس والإفراط فصل. ومنها أن توضع المادة مكان الجنس كقولك للسيف: إنه حديد يقطع، وللكرسي: إنه خشب يجلس عليه. ومنها أن تؤخذ الهيولى مكان الجنس كقولنا للرماد: إنه خشب محترق، فإنه ليس خشباً في الحال بل كان خشباً بخلاف الخشب من السرير فإنه موجود فيه على أنه مادة، وليس موجوداً في الرماد، ولكن كان فصار شيئاً آخر بِتبدّل صورته الذاتية، وهو الذي أردنا بالهيولى، ولك أن تعبّر عنه بعبارة أخرى إن استبشعت هذه العبارة. ومنها أن تُؤخذ الأجزاء بدل الجنس فيقال في حدّ العشرة: أنه خمسة وخمسة أو ستة وأربعة أو ثلاثة وسبعة وأمثالها، وليس كذلك قولنا في الحيوان: إنه جسم ونفس، لأن كون الجسم نفساً ما يرجع إلى فصل ذاتي له، فإن النفس صورة وكمال للجسم ولا كالخمسة للخمسة الأخرى. ومنها أن تُوضع الملكة مكان القوة كقولنا: العفيف هو القويُّ على اجتناب اللذّات الشهوانية، وليس كذلك إذ الفاجر أيضاً يقوى ولكنه يفعل، ولكن يكون ترك اللذّات للعفيف بالملكة الراسخة[1] وللفاجر بالقوة. وقد تشتبه الملكة بالقوة، وكقولك: إن القادر على الظلم هو الذي من شأنه وطباعه النزوع إلى انتزاع ما ليس له من يد غيره، فقد وضع الملكة مكان القوة لأن القادر على الظلم قد يكون عادلاً لا ينزع طبعه إلى الظلم. ومنها أن يوضع النوع بدل الجنس فيقال: الشرّ هو ظلم الناس، والظلم أحد أنواع الشرّ، والشرّ جنس عام يتناول غير الظلم.

---

(١) الملكة: صفة راسخة في النفس، أو استعداد عقلي خاص لتناول أعمال معينة بحذقٍ ومهارة. والراسخة: الثابتة.

المثار الثاني: من جهة الفصل، وذلك بأن يُوضع ما هو جنس مكان الفصل، أو ما هو خاصّة أو لازم أو عَرَضي مكان الفصل، وكثيراً ما يتفق ذلك والاحتراز عنه عَسِرٌ جداً.

المثار الثالث: ما هو مشترك وهو على وجوه: فمنها أن يعرف الشيء بما هو أخفى منه كمن يحدّ النار بأنه جسم شبيه بالنفس والنفس أخفى من النار، أو يحدّه بما هو مثله في المعرفة كتحديد الضدّ بالضدّ مثل قولك: الزوج ما ليس بفرد، ثم تقول: الفرد ما ليس بزوج، أو تقول: الزوج ما يزيد على الفرد بواحد، ثم تقول: الفرد ما ينقص عن الزوج بواحد، وكذا إذا أخذ المضاف في حدّ المضاف، فتقول: العلم ما يكون الذات به عالماً. ثم تقول: العالم من قام به العلم والمتضايفان يُعلمان معاً، ولا يعلم أحدهما بالآخر بل مع الآخر. فمن جهل العلم جهل العالم، ومن جهل الأب جهل الابن، فمن القبيح أن يقال للسائل الذي يقول: ما الأب من له ابن، فإنه يقول: لو عرفت الابن لعرفت الأب بل ينغي أن يقال: الأب حيوان يوجد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك، فلا يكون فيه تعريف الشيء بنفسه ولا حوالته على ما هو مثله في الجهالة. ومنها أن يعرف الشيء بنفسه أو بما هو متأخر عنه في المعرفة كقولك للشمس: كوكب يطلع نهاراً، ولا يمكن تعريف النهار إلّا بالشمس، فإن معناه زمان طلوع الشمس فهو تابع للشمس فكيف يعرف؟ وكقولك في الكيفية: إن الكيفية ما بها تقع المشابهة وخلافها، ولا يمكن تعريف المشابهة إلّا بأنها اتفاق في الكيفية، وربما يخالف المساواة فإنها اتفاق في الكمية، وتخالف المشاكلة فإنها اتفاق في النوع؛ فهذا وأمثاله مما يجب مراقبته في الحدود حتى لا يتطرّق إليه الخطأ بإغفاله، وأمثلة هذا مما يخرج عن الحصر، وفيما ذكرنا تنبيه على الجنس.

الفصل السابع: في صعوبة الحدّ

في استعصاء[١] الحدّ على القوة البشرية إلّا عند غاية التشمير[٢] والجهد. فمن عرف ما ذكرناه في مثارات الاشتباه في الحدّ، عرف أن القوة البشرية لا تقوى على التحفّظ عن كلّ ذلك إلّا على النُّدور[٣]، وهي كثيرة وأعصاها على الذهن أربعة أمور:

---

(١) استعصاء الحَدّ: امتناع انقياده، أو مخالفته.

(٢) التشمير: يقال: شَمَّر في الأمر تشميراً: خَفَّ ونَهَضَ، وشَمَّر للأمر: تهيَّأ.

(٣) النُّدور: يقال: نَدَرَ الشيء نُدُوراً: قَلَّ وجود نظيره.

أحدها: أنّا شرطنا أن نأخذ الجنس الأقرب، ومن أين للطالب أن لا يغفل عنه فيأخذ جنساً يظنّ أنه أقرب، وربما يوجد ما هو أقرب منه فيحدّ الخمر بأنه مائع مسكر، ويذهب عن الشراب الذي هو تحته، وهو أقرب منه، ويحدّ الإنسان بأنه جسم ناطق مايت ويغفل عن الحيوان وأمثاله.

الثاني: أنّا إذا شرطنا أن تكون الفصول كلّها ذاتية واللازم الذي لا يفارق في الوجود، والوهم مشتبه بالذاتي غاية الاشتباه، ودرك ذلك من أغمض الأمور، فمن أين له أن لا يغفل فيأخذ لازماً بدل الفصل فيظنّ أنه ذاتي؟

الثالث: أنه إذا شرطنا أن نأتي بجميع الفصول الذاتية حتى لا نخلّ بواحدٍ، ومن أين نأمن من شذوذ واحدٍ عنه لا سيما إذا وجد فصلاً حصل به التمييز والمساواة للاسم في الحمل، كالجسم ذي النفس الحسّاس في مساواته لفظ الحيوان مع إغفال التحرّك بالإرادة، وهذا من أغمض ما يدرك.

الرابع: أن الفصل مقوم للنوع ومقسم للجنس، وإذا لم يراع شرط التقسيم أخذ في القسمة فصولاً ليست أولية للجنس، وهو عسير غير مرضٍ في الحدّ. فإن الجسم كما ينقسم إلى النامي وغير النامي انقساماً بفصل ذاتي، فكذلك ينقسم إلى الحسّاس وغير الحسّاس وإلى الناطق وغير الناطق، ولكن مهما قيل: الجسم ينقسم إلى ناطقٍ وغير ناطقٍ، فقد قسم بما ليس الفصل القاسم أولياً، بل ينبغي أن ينقسم أولاً إلى النامي وغير النامي، ثم النامي ينقسم إلى الحيوان وغير الحيوان؛ ثم الحيوان إلى الناطق وغير الناطق. وكذلك الحيوان ينقسم إلى ذي رجلين وإلى ذي أرجل، ولكن هذا التقسيم ليس بفصول أولية، بل ينبغي أن يقسم الحيوان إلى ماشٍ وغير ماشٍ، ثم الماشي ينقسم إلى ذي رجلين أو أرجل، إذ الحيوان لم يستعد للرجلين والأرجل باعتبار كونه حيواناً بل باعتبار كونه ماشياً، واستعد لكونه ماشياً باعتبار كونه حيواناً، فرعاية الترتيب في هذه الأمور شرط للوفاء بصناعة الحدود، وهو في غاية العسر، ولذلك لما عسر ذلك اكتفى المتكلمون بالمميّز فقالوا: «الحدّ هو القول الجامع المانع» ولم يشترطوا فيه إلّا التمييز فيلزم عليه الاكتفاء بذكر الخواصّ فيقال في حدّ الفرس: أنه الصهّال، وفي الإنسان: أنه الضحّاك، وفي الكلب: أنه النبّاح. وذلك في غاية البعد عن غرض التعرّف لذات المحدود. ولأجل عسر التحديد رأينا أن نورد جملةً من الحدود المعلومة المحرّرة في الفن الثاني من كتاب الحدّ، وقد وقع الفراغ عن الفنّ الأول بحمد اللّه سبحانه وتعالى.

الفن الثاني

في الحدود المفصلة

اعلم أن الأشياء التي يمكن تحديدها لا نهاية لها، لأن العلوم التصديقية غير متناهية، وهي تابعة للتصوّرية، فأقلّ ما يشتمل عليه التصديقي تصوّران، وعلى الجملة فكلّ ما له اسم يمكن تحرير حدّه أو رسمه أو شرح اسمه، وإذا لم يكن في الاستقصاء[١] مطمع فالأولى الاقتصار[٢] على القوانين المُعرِّفة لطريقه، وقد حصل ذلك بالفنّ الأول، ولكن أوردنا حدوداً مفصّلة لفائدتين:

إحدهما: أن تحصل الدُّرْبَة[٣] بكيفية تحرير الحدّ وتأليفه، فإن الامتحان والممارسة للشيء تفيد قوّة عليه لا محالة.

والثاني: أن يقع الاطلاع على معاني أسماء أطلقها الفلاسفة، وقد أوردناها في كتاب «تهافت الفلاسفة» إذ لم يمكن مناظرتهم إلّا بلغتهم وعلى حكم اصطلاحهم، وإذا لم يفهم ما أرادوه لا يمكن مناظرتهم، فقد أوردنا حدود ألفاظ أطلقوها في الإلٰهيات والطبيعيات وشيئاً قليلاً من الرياضيات، فَلتُؤخذ هذه الحدود على أنها شرح للاسم، فإن قام البرهان على أن ما شرحوه هو كما شرحوه اعتقد حدّاً، وإلّا اعْتُقد شرحاً للاسم، كما نقول: حدّ الجن حيوان هوائي ناطق مُشفّ الجرم[٤]، من شأنه أن يتشكّل بأشكال مختلفة، فيكون هذا شرحاً للاسم في تفاهم الناس. فأما وجود هذا الشيء على هذا الوجه فيعرف بالبرهان، فإن دلّ على وجوده كان حدًّا بحسب الذات، وإن لم يدلّ عليه بل دلّ على أن الجنّ المراد في الشرع الموصوف بوصفه أمر آخر، أخذ هذا شرحاً للاسم في تفاهم الناس، وكما نقول في حدّ الخلاء: إنه بُعْدٌ يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة، قائم لا في مادة، من شأنه أن يملأه جسم ويخلو عنه. وربما يدلّ الدليل على أن ذلك محال

---

(١) استقصى الأمر استقصاءً: بلغ أقصاه في البحث عنه.

(٢) اقتصر على الشيء اقتصاراً: اكتفى به ولم يُجاوزه.

(٣) دَرِبَ بالشيء دَرَباً، ودُرْبَةً: اعتاده وأُولِع به، ودَرِبَ على الشيء: مَرِنَ وحَذِقَ.

(٤) شَفَّ الشيء شفوفاً: رَقَّ حتى يُرى ما خَلْفَه، فهو مُشِفٌّ. الجِرْمُ: الجسد.

وجوده، فَيُؤخذ على أنه شرح للاسم في إطلاق النظّار. وإنما قدمنا هذه المقدمة لتعلم أن ما نورده من الحدود شرحاً لما أراده الفلاسفة بالإطلاق، لا حكم بأن ما ذكروه هو على ما ذكروه، فإن ذلك ربما يتوقّف على النظر في موجب البرهان عليه.

في الإلٰهيات

والمُسْتعمَلُ في الإلٰهيات خمسة عشر لفظاً وهي: الباري تعالى المُسمّى بلسانهم المبدأ الأول، والعقل، والنفس، والعقل الكلّي، وعقل الكلّ، والنفس الكلّية، ونفس الكلّ، والملك، والعلّة، والمعلول، والإبداع، والخلق، والإحداث، والقديم. أما الباري عزّ وجلّ فزعموا أنه لا حدّ له ولا رسم له، لأنه لا جنس له ولا فصل له ولا عوارض تلحقه. والحدّ يلتئم بالجنس والفصل والرسم بالجنس والعوارض الفاصلة، وكلّ ذلك تركيب ولكن له قول يشرح اسمه، وهو أنه الموجود الواجب الوجود الذي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره، ولا يكون وجودٌ لسواه إلّا فايضاً عن وجوده[1] وحاصلاً به إما بواسطة أو بغير واسطة، ويتبع هذا الشرح أنه الموجود الذي لا يتكثر لا بالعدد ولا بالمقدار ولا بأجزاء القوام كتكثُّر الجسم بالصورة والهيولى، ولا بأجزاء الحدّ كتكثُّر الإنسان بالحيوانية والنطق، ولا بأجزاء الإضافة ولا يتغيّر لا في الذات ولا في لواحق الذات، وما ذكروه يشتمل على نفي الصفات ونفي الكثرة فيها، وذلك مما يخالفون فيه، فهذا شرح اسم الباري والمبدأ الأول عندهم.

وأما العقل فهو اسم مشترك تطلقه الجماهير والفلاسفة والمتكلمون على وجوه مختلفة لمعانٍ مختلفة، والمشترك لا يكون له حدّ جامع. أما الجماهير فيطلقونه على ثلاثة أوجه:

الأول: يراد به صحّة الفطرة الأولى في الناس، فيقال لمن صحّت فطرته

---

(١) ورد فيما يسمى نظرية الفيض عند الفارابي قوله: «والأول هو الذي عنه وجد. ومتى وُجد للأول الوجود الذي هو له، لزم ضرورةً أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره، على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحسّ وبعضه معلوم بالبرهان. ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيءٍ آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو... وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره، أكمل من وجوده الذي هو بجوهره، ولا وجوده الذي بجوهره أكمل من الذي يفيض عنه وجود غيره، بل هما جميعاً ذات واحدة». (آراء أهل المدينة الفاضلة: ٤٥ ـ ٤٧).

الأولى: إنه عاقل، فيكون حدّه أنه قوة بها يجود التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة.

الثاني: يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلّية، فيكون حدّه أنه معانٍ مجتمعة في الذهن تكون مقدمات يستنبط[١] بها المصالح والأغراض.

الثالث: معنى آخر يرجع إلى وقار[٢] الإنسان وهيئته، ويكون حدّه أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وهيئاته وكلامه واختياره، ولهذا الاشتراك يتنازع الناس في تسمية الشخص الواحد عاقلاً فيقول واحد: هذا عاقل، ويعني به صحّة الغريزة، ويقول الآخر: ليس بعاقل ويعني به عدم التجارب وهو المعنى الثاني.

وأما الفلاسفة فاسم العقل عندهم مشترك يدلّ على ثمانية معانٍ مختلفة: العقل الذي يريده المتكلمون، والعقل النظري، والعقل العملي، والعقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المُستفاد، والعقل الفعّال. فأما الأول: فهو الذي ذكره أرسطاليس[٣] في كتاب «البرهان» وفرّق بينه وبين العلم، ومعنى هذا العقل هو التصوّرات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة، والعلم ما يحصل للنفس بالاكتساب، ففرقوا بين المكتسب والفطري فيسمّى أحدهما عقلاً والآخر علماً، وهو اصطلاح محض. وهذا المعنى هو الذي حدّ المتكلمون العقل به إذ قال القاضي أبو بكر الباقلاني[٤] في حدّ العقل: إنه علم ضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم باستحالة كون الشيء الواحد قديماً وحديثاً، واستحالة كون الشخص الواحد في مكانين. وأما سائر العقول فذكرها الفلاسفة في كتاب النفس.

---

(١) استنبط الشيءَ: استخرجه مجتهداً فيه.

(٢) الوقار: الرزانة والحلم.

(٣) أرسطاليس (٣٨٤ ـ ٣٢٢ق.م): فيلسوف وعالم موسوعي، ومؤسس علم المنطق وعدد من الفروع الأخرى، وعدّه بعضهم أعظم مفكري العصور القديمة. مؤلفاته كثيرة منها: «المقولات»؛ «في النفس»؛ و«الأغاليط». (الموسوعة الفلسفية: ١٧؛ الملل والنحل: ٢/ ١٤٥).

(٤) هو أبو بكر، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني: قاضٍ، من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة، وسكن بغداد، وتوفي فيها سنة ٤٠٣هـ/ ١٠١٣م. من آثاره: «إعجاز القرآن»؛ «الإنصاف» و«التمهيد»؛ وغيرها. (وفيات الأعيان: ٤/ ٢٦٩؛ تاريخ بغداد: ٥/ ٣٧٩).

أما العقل النظري فهي قوة للنفس تقبل ماهيّات الأمور الكلّية من جهة ما هي كلّية، وهي احتراز عن الحسّ الذي لا يقبل إلّا الأمور الجزئية وكذا الخيال، وكأن هذا هو المراد بصحّة الفطرة الأصلية عند الجماهير كما سبق. وأما العقل العملي فقوة للنفس هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية إلى ما تختاره الجزئيات، لأجل غاية مظنونة أو معلومة، وهذه قوة محركة ليس من جنس العلوم، وإنما سمّيت عقلية لأنها مؤتمرة للعقل مطيعة لإشاراته بالطبع، فكم من عاقل يعرف أنه مُستضرٌّ باتباع شهواته، ولكنه يعجز عن المخالفة للشهوة لا لقصور في عقله النظري بل لفتور هذه القوة التي سمّيت العقل العملي، وإنما تقوى هذه القوة بالرياضة والمجاهدة والمواظبة على مخالفة الشهوات.

ثم للقوة النظرية أربعة أحوال:

الأولى: أن لا يكون لها شيء من المعلومات حاصلة، وذلك للصبي الصغير، ولكن فيه مجرّد الاستعداد فَيُسمّى هذا عقلاً هيولانياً.

الثانية: أن ينتهي الصبي إلى حدّ التمييز فيصير ما كان بالقوة البعيدة بالقوة القريبة، فإنه مهما عرض عليه الضروريات وجد نفسه مصدّقاً بها. لا كالصبي الذي هو ابن مهد، وهذا يُسمّى العقل بالملكة.

الثالثة: أن تكون المعقولات النظرية حاصلة في ذهنه، ولكنه غافل عنها ولكن متى شاء أحضرها بالفعل، ويُسمّى عقلاً بالفعل.

الرابعة: العقل المستفاد، وهو أن تكون تلك المعلومات حاضرة في ذهنه وهو يطالعها ويلابس[١] التأمل فيها، وهو العلم الموجود بالفعل الحاضر؛ فحدّ العقل الهيولاني أنه قوة للنفس مُستعدة لقبول ماهيّات الأشياء مجرّدة عن المواد، وبها يفارق الصبي الفرس وسائر الحيوانات لا بعلم حاضرٍ ولا بقوة قريبة من العلم، وحدّ العقل بالملكة أنه استكمال العقل الهيولاني حتى يصير بالقوة القريبة من الفعل، وحدّ العقل بالفعل أنه استكمال للنفس بصور ما أي صور معقولة حتى متى شاء عقلها أو أحضرها بالفعل، وحدّ العقل المستفاد أنه ماهيَّة مجرَّدة عن المادة مرتسمة في النفس على سبيل الحصول من خارج.

وأما العقول الفعّالة فهو نمط آخر، والمراد بالعقل الفعّال[٢] كلّ ماهيَّة مجرّدة

---

(١) يلابس الشيء: يخالطه ويتصل به.

(٢) في المسألة التي عُني فيها بإثبات أن الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد قال أرسطو: «الصادر الأول هو العقل الفعّال». وقال في تعريفه: «له في ذاته وباعتبار ذاته إمكان الوجود، وباعتبار علته=

عن المادة أصلاً، فحدّ العقل الفعّال أما من جهة ما هو عقل أنه جوهر صوري ذاته ماهيَّة مجرّدة في ذاتها، لا بتجريد غيرها لها عن المادة وعن علائق المادة، بل هي ماهِيَّة كلّية موجودة، فأما من جهة ما هو فعّال فإنه جوهر بالصفة المذكورة، من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه، وليس المراد بالجوهر المتحيّز كما يريده المتلكمون، بل ما هو قائم بنفسه لا في موضوع، والصوري احتراز عن الجسم وما في المواد. وقولهم: «لا بتجريد غيره» احتراز عن المعقولات المرتسمة في النفس من أشخاص الماديات، فإنها مجرّدة بتجريد العقل إياها لا بتجرّدها في ذاتها. والعقل الفعّال المخرج لنفوس الآدميين في العلوم من القوة إلى الفعل نسبته إلى المعقولات، والقوة العاقلة نسبة الشمس إلى المبصرات والقوة الباصرة، إذ بها يخرج الإبصار من القوة إلى الفعل، وقد يسمّون هذه العقول الملائكة، وفي وجود جوهر على هذا الوجه يخالفهم متكلمون، إذ لا وجود لقائم بنفسه ليس بمتحيّز عندهم إلا اللّه وحده. والملائكة أجسام لطيفة متحيّزة عند أكثرهم، وتصحيح ذلك بطريق البرهان وما ذكرناه شرح الاسم.

وأما النفس فهو عندهم اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات، وعلى معنى آخر يشترك فيه الإنسان والملائكة السماوية عندهم، فحدّ النفس بالمعنى الأول عندهم أنه كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، وحدّ النفس بالمعنى الآخر أنه جوهر غير جسم، هو كمال أول للجسم محرّك له بالاختيار عن مبدأ نطقي أي عقلي بالفعل أو بالقوة، فالذي بالقوة هو فصل النفس الإنسانية، والذي بالفعل هو فصل أو خاصّة للنفس الملكية. وشرح الحدّ الأول أن حبّة البذر إذا طُرحت في الأرض، فاستعدت للنمو والاغتذاء فقد تغيّرت عما كان عليه قبل طرحه في الأرض، وذلك بحدوث صفة فيه لو لم تكن لما استعد لقبولها من واهب الصور، وهو اللّه تعالى وملائكته، فتلك الصفة كمال له فلذلك قيل في الحدّ: إنه كمال أول الجسم، ووضع ذلك موضع الجنس، وهذا

= وجوب الوجود؛ فتكثر ذاته لا من جهة علّته، فيصدر عنه شيئان. ثم يزيد التكثر في الأسباب، فتتكثّر المسببات، والكلّ يُنسب إليه». (الملل والنحل: ١٥٠).

أما الفارابي ففي معرض حديثه عن الموجودات الثواني، وكيفية صدور الكثير، فقد جعل الفيض من الأول ـ وفقاً لنظريته ـ يتتابع ليصل إلى العقل الحادي عشر، وهو عنده الذي وجوده لا في مادة، ويعقل ذاته، ويعقل الأول، وعنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادةٍ وموضوع أصلاً. والعقل الحادي عشر هو عنده «العقل الفعّال». (آراء أهل المدينة الفاضلة: ٥٢ ـ ٥٤).

يشترك فيه البذر والنطفة للحيوان والإنسان. فالنفس صورة بالقياس إلى المادة الممتزجة، إذ هي منطبعة في المادة وهي قوة بالقياس إلى فعلها. وكمال بالقياس إلى النوع النباتي والحيواني ودلالة الكمال أتم من دلالة القوة والصورة، فلذلك عبّر به في محلّ الجنس، والطبيعي احتراز عن الصناعي، فإن صور الصناعات أيضاً كمال فيها، والآلي احتراز عن القوى التي في العناصر الأربعة، فإنها تفعل لا بآلات بل بذواتها، والقوى النفسانية فعلها بآلات فيها، وقولهم «ذو حياة بالقوة» فصل آخر أي من شأنه أن يحيا بالنشوء ويبقى بالغذاء، وربما يحيا بإحساس وحركة هما في قوته. وقولهم: «كمال أول» الاحتراز بالأول عن قوة التحريك والإحساس، فإنه أيضاً كمال للجسم لكنه ليس كمالاً أولاً يقع ثانياً لوجود الكمال الذي هو نفس. وأما نفس الإنسان والأفلاك فليست منطبعة في الجسم، ولكنها كمال الجسم على معنى أن الجسم يتحرّك به عن اختيار عقلي. أما الأفلاك فعلى الدوام بالفعل، وأما الإنسان فقد يكون بالقوة تحريكه.

وأما العقل الكلّي وعقل الكلّ والنفس الكلّي ونفس الكلّ، فبيانه أن الموجودات عندهم ثلاثة أقسام: أجسام وهي أخسّها، وعقول فعّالة وهي أشرفها لبراءتها عن المادة وعلاقة المادة، حتى أنها لا تحرك المواد أيضاً إلّا بالشوق، وأوسطها النفوس وهي التي تنفعل من العقل وتفعل في الأجسام، وهي واسطة، ويعنون بالملائكة السماوية نفوس الأفلاك فإنها حيّة عندهم وبالملائكة المُقرَّبين العقول الفعّالة. والعقل الكلّي يعنون به المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التي لأشخاص الناس، ولا وجود لها في القوام بل في التصوّر، فإنك إذا قلت: الإنسان الكلّي أشرت به إلى المعنى المعقول من الإنسان الموجود في سائر الأشخاص، الذي هو للعقل صورة واحدة تطابق سائر أشخاص الناس، ولا وجود لإنسانية واحدة هي إنسانية زيد، وهي بعينها إنسانية عمرو، ولكن في العقل تحصل صورة الإنسان من شخص زيد مثلاً، ويطابق سائر أشخاص الناس كلّهم فَيُسمّى ذلك الإنسانية الكلّية، فهذا ما يعنون بالعقل الكلّي.

وأما عقل الكلّ فيطلق على معنيين: أحدهما وهو الأوفق للفظ إن يُراد بالكلّ جملة العالم، فعقل الكلّ على هذا المعنى بمعنى شرح اسمه أنه جملة الذوات المجردة عن المادة، من جميع الجهات التي لا تتحرّك لا بالذات ولا بالعَرَض. ولا تحرك إلّا بالشوق، وآخر رتبة هذه الجملة هي العقل الفعال المخرج للنفس الإنسانية في العلوم العقلية من القوة إلى الفعل، وهذه الجملة هي مبادي الكلّ بعد المبدأ الأول. والمبدأ الأول هو مبدع الكلّ، وأما الكلّ بالمعنى الثاني فهو الجرم

الأقصى، أعني: الفلك التاسع الذي يدور في اليوم والليلة مرّةً فيتحرّك كلّ ما هو حشوه من السموات كلّها، فيقال لجرمه جرم الكلّ، ولحركته حركة الكلّ، وهو أعظم المخلوقات، وهو المراد بالعرش عندهم. فعقل الكلّ بهذا المعنى هو جوهر مجرّد عن المادة من كلّ الجهات، وهو المحرّك لحركة الكلّ على سبيل التشويق لنفسه ووجوده أول وجود مستفاد عن الأول، ويزعمون أنه المراد بقوله عليه الصلاة والسلام: «**أَوّل ما خَلَقَ اللّه العَقْلَ فقالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأقبلَ**»[1] الحديث إلى آخره. وأما النفس الكلّي فالمراد به المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين في العدد، في جواب ما هو التي كلّ واحدة منها نفس خاصة لشخص، كما ذكرنا في العقل الكلّي.

ونفس الكلّ على قياس عقل الكلّ جملة الجواهر الغير الجسمانية، التي هي كمالات مدبرة للأجسام السماوية المحركة لها على سبيل الاختيار العقلي. ونسبة نفس الكلّ إلى عقل الكلّ كنسبة أنفسنا إلى العقل الفعّال. ونفس الكلّ هو مبدأ قريب لوجود الأجسام الطبيعية ومرتبة في نيل الوجود بعد مرتبة عقل الكلّ، ووجوده فايض عن وجوده. وحدّ الملك أنه جوهر بسيط ذو حياة ونطق عقلي غير مائت، هو واسطة بين الباري عزّ وجلّ والأجسام الأرضية فمنه عقلي ومنه نفسي؛ هذا حدّه عندهم. وحدّ العلّة عندهم أنها كلّ ذات وجود ذات آخر إنما هو بالفعل من وجود هذا الفعل ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل.

وأما المعلول فهو كلّ ذات وجوده بالفعل من وجود غيره، ووجود ذلك الغير ليس من وجوده، ومعنى قولنا: من وجوده غير معنى قولنا: مع وجوده، فإن معنى قولنا: من وجوده هو أن تكون الذات باعتبار نفسها ممكنة الوجود، وإنما يجب وجودها بالفعل لا من ذاتها، بل لأن ذاتاً أخرى موجودة بالفعل يلزم عنها وجوب هذه الذات، ويكون لها في نفسها الإمكان المحض، ولها في نفسها بشرط العلّة الوجوب، ولها في نفسها بشرط عدم العلّة الامتناع. وأما قولنا: مع وجوده فهو أن يكون كلّ واحدٍ من الذاتين فرض موجوداً لزم أن يعلم أن الآخر موجود، وإذا فرض مرفوعاً لزم أن الآخر مرفوع، والعلّة والمعلول معاً بمعنى هذين اللزومين، وإن كان بين وجهي اللزومين اختلاف لأن أحدهما، وهو المعلول، إذا فرض موجوداً لزم أن يكون الآخر قد كان موجوداً حتى وجد هذا. وأما الآخر، وهو

---

(١) كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، العجلوني: ٢٦٣؛ وتتمة الحديث: «ثم قال: وعزّتي وجلالي ما خلقت أشرف منك، فبك آخذ، وبك أُعطي، وبك أُثيب، وبك أُعاقب».

العلّة، فإذا فرض موجوداً لزم أن يتبع وجوده وجود المعلول، وإذا كان المعلول مرفوعاً لزم أن يحكم أن العلّة كانت أولاً مرفوعة حتى رفع هذا، لا أن رفع المعلول أوجب رفع العلّة، وأما العلّة فإذا رفعناها وجب رفع المعلول بإيجاب رفع العلّة.

حدّ الإبداع: هو اسم مشترك لمفهومين: أحدهما تأسيس الشيء لا عن مادة ولا بواسطة شيء، والمفهوم الثاني أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط، وله في ذاته أن لا يكون موجوداً، وقد أفقد الذي له في ذاته إفقاداً تاماً. وبهذا المفهوم العقل الأول مبدع في كلّ حال لأنه ليس وجوده من ذاته، فله من ذاته العدم، وقد أفقد ذلك إفقاداً تاماً.

حدّ الخلق: هو اسم مشترك، فقد يقال خلق لإفادة وجود كيف كان. وقد يقال: خلق لإفادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان. وقد يقال: خلق لهذا المعنى الثاني لكن بطريق الاختراع من غير سبق مادة فيها قوة وجوده وإمكانه.

حدُّ الإحداث: هو اسم مشترك يُطلق على وجهين؛ أحدهما زماني، ومعنى الإحداث الزماني الإيجاد للشيء بعد أن لم يكن له وجود في زمان سابق، ومعنى الإحداث غير الزماني هو إفادة الشيء وجوداً، وذلك الشيء ليس له في ذاته ذلك الوجود، لا بحسب زمان دون زمان بل بحسب كل زمان.

حدّ القدم: والقدم يقال على وجوه، يقال: قدم بالقياس، وقدم مطلق، والقدم بالقياس هو شيء زمانه في الماضي أكثر من زمان شيء آخر، فهو قدم بالقياس إليه. وأما القدم المطلق فهو أيضاً على وجهين: يقال بحسب الزمان، وبحسب الذات، فأما الذي بحسب الزمان فهو الشيء الذي وُجد في زمانٍ ماضٍ غير متناهٍ. وأما القديم بحسب الذات فهو الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب، فالقديم بحسب الزمان هو الذي ليس له وجود زماني وهو موجود للملائكة والسموات وجملة أصول العالم عندهم، والقديم بحسب الذات هو الذي ليس له مبدأ عِلِّيّ، أي ليس له علّة، وليس ذلك إلّا الباري عزّ وجلّ.

في الطبيعيات

القسم الثالث: هو المستعمل في الطبيعيات، ونذكر منها خمسة وخمسين لفظاً وهي: الصورة، والهيولى، والموضوع، والمحمول، والمادة، والعنصر، والاسطقس، والركن، والطبيعة، والطبع، والجسم، والجوهر، والعرض، والنار، والهواء، والماء، والأرض، والعالم، والفلك، والكوكب، والشمس، والقمر،

والحركة، والدهر، والزمان، والآن، والمكان، والخلا، والملا، والعدم، والسكون، والسرعة، والبطء، والاعتماد، والميل، والخفة، والثقل، والحرارة، والرطوبة، والبرودة، واليبوسة، والخشن، والأملس، والصلب، واللين، والرخو، والمشفّ، والتخلخل، والاجتماع، والتجانس، والمداخل، والمتصل، والاتحاد، والتتالي، والتوالي.

حدّ الصورة: واسم الصورة مشترك بين ستة معان:

الأول: هو النوع يطلق ويراد به النوع الذي تحت الجنس، وحدّه بهذا المعنى حدّ النوع، وقد سبق في مقدمات كتاب القياس.

الثاني: الكمال الذي به يستكمل النوع استكماله الثاني فإنه يُسمّى صورة، وحدّه بهذا المعنى كلّ موجود في الشيء لا كجزء منه، ولا يصحّ قوامه دونه ولاجله وجد الشيء مثل العلوم والفضائل في الإنسان.

الثالث: ماهية الشيء كيف كان قد يُسمّى صورة، فحدّه بهذا المعنى كلّ موجود في الشيء لا كجزء منه، ولا يصحّ قوامه دونه كيف كان.

الرابع: الحقيقة التي تقوم المحلّ بها، وحدّه بهذا المعنى أنه الموجود في شيء آخر لا كجزءٍ منه ولا يصحّ وجوده مفارقاً له، لكن وجوده هو بالفعل حاصل له مثل صورة الماء في هيولى الماء، إنما يقوم بالفعل بصورة الماء أو بصورة أخرى حكمها حكم صورة الماء، والصورة التي تقابل بالهيولى هي هذه الصورة.

الخامس: الصورة التي تقوم النوع يُسمّى صورة، وحدّه بهذا المعنى أنه الموجود في شيء لا كجزءٍ منه ولا يصحّ قوامه مفارقاً له، ولا يصحّ قوام ما فيه دونه، إلّا أن النوع الطبيعي يحصل به كصورة الإنسانية والحيوانية في الجسم الطبيعي الموضوع له.

السادس: الكمال المفارق وقد يُسمّى صورة مثل النفس للإنسان، وحدّه بهذا المعنى أنه جزء غير جسماني مفارق يتمّ به، وبجزء جسماني نوع طبيعي.

حدّ الهيولى: أما الهيولى المطلقة فهي جوهر وجوده بالفعل إنما يحصل بقبوله الصورة الجسمانية كقوة قابلة للصورة، وليس له في ذاته صورة إلّا بمعنى القوة وهو الآن عندهم قسم الجسم المنقسم بالقسمة المعنوية، لست أقول بالقسمة الكمية المقدارية إلى الصورة والهيولى، والقول في إثبات ذلك طويل ودقيق، وقد يقال: هيولى لكلّ شيء من شأنه أن يقبل كمالاً وأمراً ما ليس فيه، فيكون بالقياس إلى ما ليس فيه هيولى، وبالقياس إلى ما فيه موضوع، فمادة

السرير موضوع لصورة السرير، هيولى لصورة الرمادية التي تحصل بالاحتراق.

الموضوع: قد يُقال لكلّ شيء من شأنه أن يكون له كمال ما، وكان ذلك الكمال حاضراً، وهو الموضوع له، ويقال: موضوع لكلّ محلٍّ متقوم بذاته مقوم لما يحلّه، كما يقال هيولى للمحلّ الغير المتقوم بذاته بل بما يحلّه، ويقال: موضوع لكلّ معنى يحكم عليه بسلب أو إيجاب وهو الذي يقابل بالمحمول.

المادة: قد يقال اسماً مرادفاً للهيولى، ويقال: مادة لكلّ موضوع يقبل الكمال باجتماعه إلى غيره، وورود عليه يسيراً مثل المني والدم لصورة الحيوان، فربما كان ما يجامعه من نوعه وربما لم يكن من نوعه.

العنصر: اسم للأصل الأول في الموضوعات، فيقال: عنصر للمحلّ الأول الذي باستحالته يقبل صوراً تتنوع بها الكائنات الحاصلة منه، إما مطلقاً وهو العقل الأول، وإما بشرط الجسمية وهو المحلّ الأول من الأجسام التي تتكون عنه سائر الأجسام الكائنة لقبوله صورها.

الأُسْطُقسُّ: هو الجسم الأول الذي باجتماعه إلى أجسام أول مخالفة له في النوع يقال له: أُسْطُقُسٌّ، فلذلك قيل: إنه آخر ما ينتهي إليه تحليل الأجسام، فلا توجد عند الانقسام إليه قسمة إلّا إلى أجزاء متشابهة.

الركن: هو جوهر بسيط، وهو جزء ذاتي للعالم مثل الأفلاك والعناصر، فالشيء بالقياس إلى العالم ركن، وبالقياس إلى ما يتركب منه أُسْطُقُسّ، وبالقياس إلى ما تكون عنه عنصر، سواء كان كونه عنه بالتركيب والاستحالة معاً أو بالاستحالة المجرّدة عنه، فإن الهواء عنصر السحاب بتكاثفه، وليس أُسْطُقُسًّا له، وهو أُسْطُقُسٌّ وعنصر للنبات.

الفلك: هو ركن وليس بأُسْطُقُسّ ولا عنصر لصورة، ولصورته موضوع، وليس له عنصر مهما عني بالموضوع محلّ لأمر هو فيه بالفعل ولم يعن به محلّ متقدم. وهذه الأسماء التي هي الهيولى والموضوع والعنصر والمادة والأُسْطُقُسّ والركن قد تُستعمل على سبيل الترادف، فيبدل بعضها مكان بعض بطريق المسامحة، حيث يعرف المراد بالقرينة.

الطبيعة: مبدأ أول بالذات لحركة الشيء وكمال ذاتي للشيء، فالحجر إذا هوى إلى أسفل فليس يهوي لكونه جسماً بل لمعنى آخر يفارقه سائر الأجسام فيه، فهو معنى به يفارق النار التي تميل إلى فوق، وذلك المعنى مبدأ لهذا النوع من الحركة ويُسمّى طبيعة. وقد يُسمّى نفس الحركة طبيعة فيقال طبيعة الحجر الهُوِيّ.

وقد يقال: طبيعة للعنصر والصورة الذاتية. والأطباء يطلقون لفظ الطبيعة على المزاج وعلى الحرارة الغريزية، وعلى هيئات الأعضاء وعلى الحركات وعلى النفس النباتية، ولكلّ واحدٍ حدٌّ آخر ليس يتعلّق الغرض به، فلذلك اقتصرنا على الأول.

الطبع: هو كلّ هيئةٍ يستكمل بها نوع من الأنواع، فعلية كانت أو انفعالية، وكأنها أعمّ من الطبيعة، وقد يكون الشيء عن الطبيعة وليس بالطبع مثل الأصبع الزائدة، ويشبه أن يكون هو بالطبع بحسب الطبيعة الشخصية، وليست بالطبع بحسب الطبيعة الكلّية، ولعموم الطبع للفعل والانفعال كان أعمّ من الطبيعة التي هي مبدأ فعليّ.

الجسم: اسم مشترك قد يُطلق على المُسمَّى به من حيث إنه مُتّصل محدود ممسوح في أبعاد ثلاثة بالقوة؛ أعني أنه ممسوح بالقوة وإن لم يكن بالفعل. وقد يقال جسم لصورة يمكن أن يعرض فيها أبعاد كيف نسبت طولاً وعرضاً وعمقاً، ذات حدود متعيّنة، وهذا يفارق الأول في أنه لو لم يشترط كون الجملة محدوداً ممسوحاً بالقوة أو بالفعل، أو اعتقد أن أجسام العالم لا نهاية لها، لكان كلّ جزء منها يُسمّى جسماً بهذا الاعتبار، ويقال: جسم لجوهر مؤلّف من هيولى وصورة، وهو بالصفة التي ذكرناها فَتُسمّى جسماً بهذا الاعتبار، والفرق بين الكمّ وهذه الصورة أن قطعة من الماء والشمع كلّما بدّلت أشكالها تبدّلت فيها الأبعاد المحدودة الممسوحة، ولم يبق واحد منها بعينه واحداً بالعدد، وبقيت الصورة القابلة لهذه الأحوال واحدة بالعدد من غير تبدّل. والصورة القابلة لهذه الأحوال هي جسمية، وكذلك إذا تكاثف الجسم مثلاً كانقلاب الهواء بالتكاثف سحاباً أو ماء، أو تخلخل مثلاً الجمد لما يستحيل صورته الجسمية، واستحال أبعاده ومقداره، ولهذا يظهر الفرق بين الصورة الجسمية التي هي من باب الكمّ، وبين الصورة التي هي من باب الجوهر.

الجوهر: اسم مشترك يقال: جوهر لذات كالإنسان، أو كالبياض فيقال: جوهر البياض وذاته، ويقال: جوهر لكلّ موجود، وذاته لا يحتاج في الوجود إلى ذات أخرى تقارنها حتى يكون بالفعل، وهو معنى قولهم: الجوهر قائم بنفسه، ويقال: جوهر لما كان بهذه الصفة وكان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه، ويقال: جوهر لكلّ ذات وجوده ليس في موضوع، وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء. وقد سبق الفرق بين الموضوع والمحلّ فيكون معنى قولهم: الموجود لا في موضوع. الموجود غير مقارن الوجود لمحلٍّ قائمٍ بنفسه مقوم له، ولا بأس بأن

يكون في محلٍّ لا يتقوم المحلّ دونه بالفعل، فإنه وإن كان في محلٍّ فليس في موضوع، فكلّ موجود إن كان كالبياض والحرارة والحركة والعلم فهو جوهر بالمعنى الأول، والمبدأ الأول جوهر بالمعاني كلّها إلّا بالوجه الثالث وهو تعاقب الأضداد.

نعم قد يتحاشى عن إطلاق لفظ الجوهر عليه تأدباً من حيث الشرع، والهيولى جوهر بالمعنى الرابع والثالث، وليس جوهراً بالمعنى الثاني، والصورة جوهر بالمعنى الرابع وليس جوهراً بالمعنى الثاني والثالث، والمتكلمون يخصّصون اسم الجوهر بالجوهر الفرد المتحيّز الذي لا ينقسم، ويسمّون المنقسم جسماً لا جوهراً، وبحكم ذلك يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول عزّ وجلّ، والمشاحّة في الأسماء بعد إيضاح المعاني دأب ذوي القصور.

العَرَضُ: اسم مشترك فيقال لكلّ موجود في محلٍّ عرض، ويقال: عرض لكلّ موجود في موضوع، ويقال: عرض للمعنى الكلّي المفرد المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم، وهو العَرَض الذي قابلناه بالذاتي في كتاب مقدمات القياس. ويقال: عَرَض لكلّ معنى موجود للشيء خارج عن طبعه، ويقال: عَرَض لكلّ معنى يحمل على الشيء لأجل وجوده في آخر يفارقه، ويقال: عرض لكلّ معنى وجوده في أول الأمر لا يكون؛ فالصورة عرض بالمعنى الأول فقط، وهو الذي يعنيه المتكلم إذا ما قابله بالجوهر. والأبيض، أي الشيء ذو البياض الذي يحمل على الثلج والجصّ والكافور ليس هو عَرَضاً بالوجه الأول والثاني، وهو عَرَضٌ بالوجه الثالث، وذلك لأن هذا الأبيض الذي هو نوع محمول غير مقوم، وهو جوهر ليس في موضوع ولا محلّ، فالبياض هو الحال في محلٍّ وموضوع، والبياض لا يحمل على الثلج فلا ثلج بياض، بل يقال: أبيض، ومعناه أنه شيء ذو أبيض فلا يكون هذا حملاً مقوماً. وحركة الحجر إلى أسفل عرض بالوجه الأول والثاني والثالث، وليس عَرَضاً بالوجه الرابع والخامس والسادس، بل حركته إلى فوق عَرَض بجميع هذه الوجوه، وحركة القاعد في السفينة عَرَض بالوجه السادس والرابع.

الفلك: عندهم جسم بسيط كري غير قابل للكون والفساد، مُتحرّك بالطبع على الوسط مشتمل عليه.

الكوكب: جسم بسيط كري، مكانه الطبيعي نفس الفلك، من شأنه أن يكون غير قابل للكون والفساد متحرّك على الوسط غير مشتمل عليه.

الشمس: كوكب هو أعظم الكواكب كلّها جرماً وأشدّها ضوءاً، ومكانه الطبيعي في الكرة الرابعة.

القمر: هو كوكب مكانه الطبيعي في الأسفل، من شأنه أن يقبل النور من الشمس على أشكال مختلفة، ولونه الذاتي إلى السواد.

النار: جسم بسيط طباعه أن يكون حارّاً يابساً متحركاً بالطبع عن الوسط، يستقرّ تحت كرة القمر.

الهواء: جرم بسيط طباعه أن يكون حارّاً رطباً مُشِفّاً لطيفاً، متحركاً إلى المكان الذي تحت كرة النار فوق كرة الأرض.

الماء: جرم بسيط طباعه أن يكون بارداً رطباً مُشِفّاً، متحرّكاً إلى المكان الذي تحت كرة الهواء وفوق الأرض.

الأرض: جسم بسيط طباعه أن يكون بارداً يابساً، متحرّكاً إلى الوسط نازلاً فيه.

العالم: هو مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلّها. ويقال: عالم لكلّ جملة موجودات متجانسة، كقولهم: عالم الطبيعة، وعالم النفس، وعالم العقل.

الحركة: كمال أول بالقوة من جهة ما هو بالقوة، وإن شئت قلت: هو خروج من القوة إلى الفعل لا في آن واحد، وكلّ تغيّر عندهم يُسمّى حركة. وأما حركة الكلّ فهو حركة الجرم الأقصى على الوسط مشتملة على جميع الحركات التي على الوسط وأسرع منها.

الدهر: هو المعنى المعقول من إضافة الثبات إلى النفس في الزمان كلّه.

الزمان: هو مقدار الحركة موسوم من جهة التقدم والتأخر.

الآن: هو ظرف يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان، وقد يقال: إن الزمان صغير المقدار عن الوهم متّصل بالآن الحقيقي من جنسه.

المكان: هو السطح الباطن من الجوهر الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحوي. وقد يقال: مكان للسطح الأسفل الذي يستقرّ عليه شيء يقلّه، ويقال: مكان بمعنًى ثالثٍ إلّا أنه غير موجود، وهو أبعاد متناهية كأبعاد المتمكّن يدخل فيها أبعاد المتمكّن، وإن كان يجوز أن يُلْفَى من غيرِ متمكّن كان هو الخلاء، وإن كان لا يجوز إلّا أن يشغلها جسم موجود فيه فليس بخلاء.

الخلاء: بُعْدٌ يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة قوائم لا في مادة، من شأنه أن

يملأه جسم وأن يخلو عنه، ومهما لم يكن هذا موجوداً كان هذا الحدّ شرحاً للاسم.

الملاء: هو جسم من جهة ما تمانع أبعاده دخول جسم آخر فيه.

العدم: الذي هو أحد المبادي للحوادث هو أن لا يكون في شيء ذات شيء، من شأنه أن يقبله ويكون فيه.

السكون: هو عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرّك بأن يكون هو في حالة واحدة من الكمّ والكيف والأين والوضع زماناً، فيوجد عليه في آنين.

السرعة: كون الحركة قاطعة لمسافة طويلة في زمان قصير.

البطء: كون الحركة قاطعة لمسافة قصيرة في زمان طويل.

الاعتماد والميل: هو كيفية بها يكون الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة إلى جهته.

الخفة: قوة طبيعية يتحرّك بها الجسم عن الوسط بالطبع.

الثقل: قوة طبيعية يتحرّك بها الجسم إلى الوسط بالطبع.

الحرارة: كيفية فعلية مُحرّكة لما تكون فيه إلى فوق لإحداثها الخفّة، فيعترض أن تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات، وتحدث تخلخلاً من باب الكيف في الكيف، وتكاثفاً من باب الوضع فيه بتحليله وتصعيده اللطيف.

البرودة: كيفية فعلية تفعل جمعاً بين المتجانسات وغير المتجانسات، بحصرها الأجسام بتقليصها وعقدها اللذين من باب الكيف.

الرطوبة: كيفية انفعالية بها يقبل الجسم الحصر والتشكيل الغريب بسهولة، ولا يحفظ ذلك بل يرجع إلى شكل نفسه ووضعه الذي بحسب حركة جرمه في الطبع.

اليبوسة: كيفية انفعالية لجسم عسير الحصر والتشكيل الغريب عسر الترك له والعود إلى شكله الطبيعي.

الخشن: هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء مختلفة الوضع.

الأملس: هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء متساوية الوضع.

الصلب: هو الجرم الذي لا يقبل دفع سطحه إلى داخل إلّا بعسر.

اللين: هو الجرم الذي يقبل ذلك.

الرخو: جرم ليس سريع الإنفصال.

المُشِفّ: جرم ليس له في ذاته لون، ومن شأنه يرى بتوسطه ما وراءه.

التخلخل: اسم مشترك يقال: تخلخل لحركة الجسم من مقدار إلى مقدار أكبر، يلزمه أن يصير قوامه أرقّ. ويقال: تخلخل لكيفية هذا القوام. ويقال: تخلخل لحركة أجزاء الجسم عن تقارب بينها إلى تباعد فيتخللها جرم أرقّ منها، وهذه حركة في الوضع والأول في الكمّ. ويقال: تخلخل لنفس وضع أجزاء هذا، ويفهم حدّ التكاثف من حدّ التخلخل، ويعلم أنه مشترك يقع على أربعة معانٍ مقابلة لتلك المعاني: واحد منها حركة في الكمّ، والآخر كيفية، والثالث حركة في الوضع، والرابع وضع.

الاجتماع: وجود أشياء كثيرة يعمّها معنى واحد، والافتراق مقابله.

المتجانسان: هما اللذان لهما تشابه معاً في الوضع، وليس يجوز أن يقع بينهما ذو وضع.

المداخل: هو الذي يلاقي الآخر بكلّية حتى يكفيهما مكان واحد.

المتصل: اسم مشترك يقال لثلاثة معان: أحدها هو الذي يقال له: متصل في نفسه الذي هو فصل من فصول الكم، وحدّه أنه ما من شأنه أن يوجد بين أجزائه حدٌّ مشترك، ورسمه أنه القابل للانقسام بغير نهاية. والثاني والثالث هما بمعنى المُتّصل، وأولهما من عوارض الكمّ المُتّصل بالمعنى الأول من جهة ما هو كمّ مُتّصل، وهو أن المتّصلين هما اللذان نهايتاهما واحدة، والثالث شركة في الوضع ولكن مع وضع، وذلك أن كلّ ما نهايته ونهاية شيء آخر واحد بالفعل يقال: إنه مُتّصل، مثل خَطّي زاوية. والمعنى الثالث: هو من عوارض الكمّ المُتحصِّل من جهة ما هو في مادّة، وهو أن المتّصلين بهذا المعنى هما اللذان نهاية كلّ واحدٍ منهما ملازمة لنهاية الآخر في الحركة، وإن كان غيره بالفعل مثل اتّصال الأعضاء بعضها ببعض واتّصال الرباطات بالعظام. وبالجملة كلّ مماسّ ملازم عسير القبول للإنفصال الذي هو مقابل للمماسّة.

الاتحاد: اسم مشترك، فيقال اتحاد لاشتراك أشياء في محمول واحد ذاتي أو عَرَضي، مثل اتحاد الكافور والثلج في البياض، والإنسان والثور في الحيوانية. ويقال: اتحاد لاشتراك محمولات في موضوعٍ واحد، مثل اتحاد الطعم والرائحة في التفّاح. ويقال: اتحاد لاجتماع الموضوع والمحمول في ذات واحدة، كجزئي الإنسان من البدن والنفس. ويقال: اتحاد لاجتماع أجسام كثيرة إما بالتتالي كالمائدة، وإما بالجنس كالكرسي والسرير، وإما باتصال كأعضاء الحيوان، وأحقّ هذا الباب باسم الاتحاد هو حصول جسم واحد بالعدد من اجتماع أجسام كثيرة

لبطلان خصوصياتها، لأجل ارتفاع حدودها المنفردة وبطلان استقلالاتها بالاتصال.

التتالي: كون الأشياء التي لها وضع ليس بينها شيء آخر من جنسها.

التوالي: هو كون شيء بعد شيء بالقياس إلى مبدأ محدود، وليس بينهما شيء من بابهما.

في الرياضيات

القسم الثالث: ما يستعمل في الرياضيات، ولما لم نتكلم في كتاب «تهافت الفلاسفة» على الرياضيات[1] اقتصرنا من هذه الألفاظ على قدرٍ يسيرٍ، وقد يدخل بعضها في الإلٰهيات والطبيعيات في الأمثلة والاستشهادات، وهي ستّ ألفاظ: النهاية، وما لا نهاية، والنقطة، والخطّ، والسطح، والبعد.

النهاية: هي غاية ما يصير الشيء ذو الكمية إلى حيث لا يوجد وراءه شيء منه.

ما لا نهاية له: هو كمّ ذو أجزاء كثيرة، بحيث لا يوجد شيء خارج عنه وهو من نوعه، وبحيث لا ينقضي.

النقطة: ذات غير منقسمة، ولها وضع وهي نهاية الخط.

الخط: هو مقدار لا يقبل الانقسام إلّا من جهة واحدة وهو نهاية السطح.

السطح: مقدار يمكن أن يحدث فيه قسمان متقاطعان على قوائم، وهو نهاية الجسم.

البعد: هو كلّ ما يكون بين نهايتين غير متلاقيتين ويمكن الإشارة إلى جهته، ومن شأنه أنه يتوهم أيضاً فيه نهايات من نوع تينك النهايتين، والفرق بين البعد والمقادير الثلاثة أنه قد يكون بعد خطّي من غير خطّ، وبعد سطحي من غير سطح. مثاله أنه إذا فرض في جسم لا انفصال في داخله نقطتان كان بينهما بعد ولم يكن بينهما خطّ. وكذلك إذا توهّم فيه خطّان متقابلان كان بينهما بعد ولم يكن

---

(١) قال أبو حامد: «من عظائم جِيل هؤلاء في الاستدراج إذا أورد عليهم إشكال في معرض الحجاج قولهم: إن هذه العلوم الإلٰهية غامضة خفية، وهي أعصى العلوم على الأفهام الذكية، ولا يتوصّل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلّا بتقديم الرياضيات والمنطقيات...» ثم يعلّق قائلاً: «أما الرياضيات التي هي نظر في الكم المنفصل ـ وهو الحساب ـ فلا تعلُّق للإلٰهيات به. وقول القائل: إن فهم الإلٰهيات يحتاج إليها خرق، كقول القائل: إن الطب والنحو واللغة يحتاج إليها، أو الحساب يحتاج إلى الطب». [تهافت الفلاسفة، المقدمة الرابعة: ص ٤٩].

بينهما سطح، لأنه إنما يكون بينهما سطح إذا انفصل بالفعل بأحد وجوه الانفصال، وإنما يكون فيه خطّ إذا كان فيه سطح، ففرق إذا بين الطول والخطّ وبين العرض والسطح، لأن البعد الذي بين النقطتين المذكورتين هو طول وليس بخطّ، والبعد الذي بين الخطين المذكورين هو عرض وليس بسطح، وإن كان كلّ خطّ ذا طول وكلّ سطح ذا عرض وقد نجز[1] غرضنا من كتاب الحدّ قانوناً وتفصيلاً.

(١) نَجَزَ الشيءُ: تَمَّ وقُضي.

كتاب
أقسام الوجود وأحكامه

مقصود هذا الكتاب البحث عن أقسام الوجود، أعني الأقسام الكلّية والبحث عن عوارضها الذاتية التي تلحقها من حيث الوجود، وهو المراد بأحكامه، وقد سبق الفرق بين العوارض الذاتية والتي ليست بذاتية، ولواحق الشيء أعني محمولاته تنقسم إلى ما يوجد شيء أخصّ منه، وإلى ما لا يوجد شيء أخصّ منه، فالذي يوجد ما هو أخصّ منه ينقسم، فمنه فصول، ومنه أعراض ذاتية، وقد سبق الفرق بينهما. وبالفصول ينقسم الشيء إلى أنواعه، وبالأعراض ينقسم إلى اختلاف أحواله، وقد سبق الفرق بين الفصول وبين الأعراض العامّة، وانقسام الوجود إلى الأقسام العشرة التي واحد منها جوهر وتسعة أعراض كما سبق، جملتها يشبه الانقسام بالفصول وإن لم تكن بالحقيقة كذلك، إذ ذكرنا في تحقيق الفصل ودخوله في الماهية ما يخرج هذه الأمور عن الفصول، كما خرج الوجود والشيء عن الأجناس، وذلك بحكم ما سبق من الاصطلاح. وانقسامه إلى ما هو بالقوة والفعل، وإلى الواحد والكثير والمتقدم والمتأخر والعامّ والخاصّ والكلّي والجزئي، والقديم والحادث والتامّ والناقص والعلّة والمعلول، والواجب والممكن وما يجري مجراها، يشبه الانقسام بالعوارض الذاتية، فإن هذه الأمور لا تلحق الموجود لأمرٍ أعمّ منه إذ لا أعمّ من الوجود، ولا لأمر أخصّ منه كالحركة فإنها تلحق الموجود من حيث كونه جسماً لا من حيث كونه موجوداً. ومقصودنا من النظر في هذا ينقسم إلى فَنَّين:

الفن الأول

في أقسام الوجود

وهي عشرة أنواع في أنفسها، ثم يكون أمرها في النفس أعني: العلم بها أيضاً عشرة متباينة، فإن العلم معناه مثال مطابق للمعلوم كالصورة والنقش الذي هو مثال الشيء، فيكون لها عشر عبارات إذ الألفاظ تابعة للآثار الثابتة في النفس المطابقة للأشياء الخارجية، وتلك الألفاظ هي: الجوهر والكمّ والكيف والمضاف والأين، ومتى والوضع وله وأن يفعل وأن ينفعل. فهذه العبارات أوردها المنطقيون، ونحن نكشف معنى كلّ واحدٍ منها، وبعد الإحاطة بالمعنى فلا مشاحّة في الألفاظ.

القول في الجوهر

اعلم أن الموجود ينقسم بنوع من القسمة إلى الجوهر والعَرَض، واسم كلٍّ من الجوهر والعَرَض مشترك كما سبق، ولكنّا نعني الآن من جملتها شيئاً واحداً فنريد بالجوهر الموجود لا في موضوع، ونريد بالموضوع المحلّ القريب الذي يقوم بنفسه لا بتقويم الشيء الحالّ فيه كاللون في الإنسان بل في الجسم، فإن ماهية الجسم لا تتقوم باللون بل اللون عارض يلحق بعد قوام ماهية الجسم بذاته، لا كصورة المائية في الماء، فإنها إذا فارقت عند انقلاب الماء هواء، كان المفارق ما تتبدل الماهية بسببه، لا كالحرارة والبرودة إذا فارقت الماء، فإن الماهيَّة لا تتبدّل فإنّا إذا سُئلنا عن الحارّ والبارد: ما هو؟ قلنا: هو ماء. وإذا سُئلنا عن الهواء لم نقل إنه ماء. وإنْ أوردنا ثم وقلنا: ماء حارّ أو بارد ولم نُورد ههنا فنقول ماء قد تخلخل وانتشر، فإن صورة المائية قد زالت.

والمتكلمون أيضاً يُسمّون هذا أيضاً عَرَضاً، فإنهم يعنون بالعَرَض ما هو في محلٍّ، وهذه الصورة في محلٍّ والاصطلاح لا ينبغي أن ينازع فيه، فلكلٍّ فريق أن يصطلح في تخصيص العَرَض بما يريد، ولكن لا يمكن إنكار الفرق بين الحرارة بالنسبة إلى الماء التي تزول عند البرودة، وبين صورة المائية التي تزول عند انقلابه

هواء، فإن الزائل ههنا يبدّل المذكور في جواب ما هو والزائل ثم لا يبدله. والجوهر على اصطلاح المتكلمين عبارة عمّا ليس في محلٍّ، فصورة المائية ليس جوهراً، وعلى اصطلاح الفلاسفة عبارة عمّا ليس في موضوع، فالصورة عندهم جوهر والمعنى المشترك بين الماء والهواء إذا استحال الماء هواء يسمى عندهم أيضاً جوهراً وهو الهيولى.

فإذا فهم معنى الموضوع، فالفرق بينه وبين المحمول أن الجوهر ينقسم إلى ما ليس في الموضوع، ولا يمكن أن يكون محمولاً، وإلى ما ليس في موضوع، ويمكن حمله على موضوع. والأول هو الجوهر الشخصي كزيد وعمرو. والثاني هو الجواهر الكلّية كالإنسان والجسم والحيوان، فإنا نشير إلى موضوع مثل زيد ونحمل هذه الجواهر عليه، وتقول زيد إنسان وحيوان وجسم، فيكون المحمول جوهراً لا عَرَضاً إلَّا أنه محمول عرف ذات الموضوع، وليس خارجاً عن ذاته، لا كالعَرَض إذا حمل على الجوهر فإنه يُعرف به شيء خارج عن ذات الموضوع، إذ البياض يحمل على الجوهر وهو خارج عن ذات الجوهر، ولذلك لا يحدّ هذا الموضوع بحدّ المحمول، إذ نقول في حدّ البياض: إنه لون يفرق البصر ولا يحدّ به الموضوع. وأما الإنسان والحيوان والجسم ونظائرها فنحملها على شخص زيد، ويحدّ هذه الجواهر بحدّ، وهو بعينه حدّ الموضوع، إذ نقول لزيد: إنه حيوان ناطق مائت، أو هو جسم ذو نفس حسّاس مُتحرّك بالإرادة؛ فبهذا يتهيّأ الفرق بين الجواهر الكلّية والجواهر الجزئية.

وأما الأعراض فجملتها في موضوع، ولكنها تنقسم إلى ما يقال على موضوع بطريق الحمل عليه، وإلى ما لا يحمل على موضوع، فالمحمول على موضوع هي الأعراض الكلّية كاللّون مثلاً، فإنه يحمل على البياض والسواد وغيره، فيقال: البياض لون والسواد لون. وأما الأعراض الشخصية فلا يمكن حملها ككتابة زيد وبياض شخص، إذ لا يمكن أن يحمل على شيء حتى يقال هو كتابة زيد أو بياض شخص، وإذا قلت زيد كاتب أو أبيض لم يكن ذلك حملاً للبياض بل معناه هو ذو كتابة. ومهما قلنا: هو ذو إنسان لم يكن الإنسان محمولاً، وكذا إذا قلنا: ذو بياض، فإذا الشيء إنما يمكن أن يكون محمولاً باعتبار كونه كلّياً، عَرَضاً كان أو جوهراً. ومهما كان شخصاً لم يكن محمولاً، عَرَضاً كان أو جوهراً. وسيأتي حقيقة معنى الكلّي في أحكام الوجود. فإن قيل: فالجوهر الكلّي أولى بمعنى الجوهرية أم الشخصي؟ قلنا: الجوهر الكلّي على ما سيأتي قوامه بالشخصيات، إذ لولاها لم تكن الكلّيات موجودة، فالشخص في الرتبة مُتقدّم عليه، لكن الشخص

في صيرورته معقولاً يفتقر إلى الكلّي ولا يفتقر في الوجود إليه، وتحقيق هذا عند بيان معنى الكلي. فإن قيل: فما أقسام الجوهر؟ قلنا: إذا أريد بهذا الجوهر القائم لا في محلّ فقط أو القائم لا في موضوع انقسم إلى جسم، أعني إلى متحيّز وغير متحيّز. والجسم ينقسم إلى مغتذٍ وغير مغتذٍ. والمغتذي ينقسم إلى حيوان وإلى غير حيوان. والحيوان ينقسم إلى ناطقٍ وغير ناطق، وهذا تدخل فيه الحيوانات كلّها على اختلاف أصنافها، وينفصل كلّ نوع بفصل يخصّه وإن كنّا لا نشعر به. وغير المغتذي يدخل فيه السماء والكواكب والعناصر الأربعة والمعادن كلّها؛ فهذه أقسام الجواهر.

وذهب أكثر المتكلمين أن الجواهر المتحيّزة كلّها جنس واحد، وإنما تختلف بأعراضها، إذ للجسم ماهية واحدة وهو كونه متحيّزاً مؤتلفاً فكونه حيًّا معناه قيام العلم والحياة به. والفلاسفة يقولون: إن هذه الجواهر مختلفة في أنفسها باختلاف حدودها، وإن الصفات المقومات لها هيئات للأشياء التي بتبدّل ماهيتها يتبدّل جواب ما هو، ويوجب اختلافاً في تحقيق الذات وتحقيق الحقّ في هذين المذهبين ليس من غرضنا، بل الغرض بيان معنى الجوهر وأقسامه. وقد حان القول في الكمية والمقدار.

القول في الكَمّ[1]

اعلم أن الكمَّ عَرَض، وهو عبارة عن المعنى الذي يقبل التجزؤ والمساواة والتفاوت لذاته، فالمساواة والتفاوت والتجزؤ من لواحق الكمّ، فإن لحق غيره فبواسطته لا من حيث ذات ذلك الغير، وهو ينقسم إلى الكمّ المتّصل والمنفصل. أما المتّصل فهو كلّ مقدار يوجد لأجزائه حدٌّ مشترك يتلاقى عنده طرفاه، كالنقطة للخطّ والخطّ للسطح، والآن الفاصل للزمان الماضي والمستقبل. والمتّصل ينقسم إلى ذي وضعٍ وإلى ما ليس بذي وضعٍ. وذو الوضع هو الذي لأجزائه اتّصال

(١) لا يختلف تعريف الغزالي هنا عمّا ورد في تعريف ابن سينا للكمّ؛ يقول أبو علي: «الكمُّ: هو الذي يقبل لذاته المساواة، واللامساواة، والتجزؤ. وهو إما أن يكون متصلاً، إذ لا يُوجد لأجزائه بالقوة حدٌّ مشترك تتلاقى عنده وتتحد به، كالنقطة للخطّ؛ وإما أن يكون منفصلاً لا يُوجد لأجزائه ذلك بالقوّة ولا بالفعل كالعدد. والمتصل قد يكون ذا وضع، وقد يكون عديم الوضع. وذو الوضع هو الذي يوجد لأجزائه اتصال وثبات وإمكان أن يُشار إلى كلّ واحدٍ منها: أنه أين هو من الآخر؟ فمن ذلك ما يقبل القسمة في جهةٍ واحدة وهو الخطّ، ومنه ما يقبل في جهتين متقاطعتين على قوائم وهو السطح، ومنه ما يقبل في ثلاث جهات قائم بعضها على بعض، وهو الجسم، . . .». (الملل والنحل: ٢/ ٢٠١).

وثبات وتساوُق في الوجود معاً، بحيث يمكن أن يُشار إلى كلّ واحدٍ منهما أنه أين هو من الآخر، فمن ذلك ما يقبل القسمة في جهة واحدة فقط كالخطّ، ومنه ما يقبل في جهتين متقاطعتين على قوائم وهو السطح، ومنه ما يقبل في جميعها على قوائم وهو الجسم. والمكان أيضاً ذو وضع لأنه السطح الباطن من الحاوي فإنه يحيط بالمحوي فهو مكانه. وفريق يقولونَ: مكان الماء من الآنية الفضاء الذي يقدر خلاء صرفاً لو فارقه الماء ولم يخلفه غيره، وهذا أيضاً عند القائل من جملة الكمّ المتّصل فإنه مقدار يقبل الانقسام والمساواة والتفاوت.

وأما الزمان: فهو مقدار الحركة إلّا أنه ليس له وضع، إذ لا وجود لأجزائه معاً، وإن كان له اتصال إذ ماضيه ومستقبله يتّحدان بطرفِ الآن.

وأما المنفصل: فهو الذي لا يوجد لأجزائه لا بالقوة ولا بالفعل شيء مشترك يتلاقى عنده طرفاه كالعدد والقول، فإن العشرة مثلاً لا اتصال لبعض أجزائها بالبعض، فلو جعلت خمسة من جانب وخمسة من جانب لم يكن بينهما حدّ مشترك مجرى النقطة من الخطّ والآن من الزمان، والأقاويل أيضاً من جملة ما يتعلّق بالكميّة فإن كلّ ما يمكن أن يقدر ببعض أجزائه فهو ذو أقدار، إذ العشرة يقدرها الواحد بعشر مراتٍ، والاثنين بخمسة، وما من عدد إلّا ويقدر ببعض أجزائه، وكذلك الزمان فإن الساعة تقدّر الليل والنهار، والنهار والليل يقدّر بهما الشهر، وبالشهر السنة. وهذه الأمور تجري مجرى الأذرع من الأطوال، فكذلك الأقاويل تقدّر ببعض أجزائها، كما يقدّر في العروض إذ به تُعرف الموازنة والمساواة والوحدة والتفاوت؛ فهذه أقسام الكمّية.

القول في الكيفية[1]

والمعني بها الهيئات التي بها يُجاب عن سؤال السائل عن آحاد الأشخاص إذا

(١) يأتي قول الغزالي في الكيف مطابقاً أيضاً لقول ابن سينا فيه، يقول الأخير: «وأما الكيف، فهو كلّ هيئة قارّة في جسم لا يُوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج، ولا نسبة واقعة في أجزائه، ولا لجملته اعتباراً يكون به ذا جزءٍ، مثل البياض والسواد. وهو إما أن يكون مختصاً بالكمّ من جهة ما هو كمّ كالتربيع بالسطح، والاستقامة بالخط، والفردية بالعدد؛ وإما أن لا يكون مختصاً به.

وغير المختصّ به: إما أن يكون محسوساً تنفعلُ عنه الحواسّ ويُوجد بانفعال الممتزجات، فالراسخ منه مثل صفرة الذهب، وحلاوة العسل، يسمى كيفيات انفعاليات، وسريع الزوال منه وإن كان كيفية بالحقيقة فلا يسمّى كيفية، بل انفعالات لسرعة استبدالها، مثل حمرة الخجل، وصفرة الوجل، ومنه ألّا يكون محسوساً...». (الملل والنحل: ٢/ ٢٠٢).

قال: كيف هو، واحترزنا بالأشخاص عن الفصول فإن ذلك يذكر في السؤال عن المميّز للشيء بأي شيء هو. وبالجملة هي عبارة عن كلّ هيئة قارة في الجسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج، ولا نسبة واقعة في أجزائه. وهذان الفصلان للاحتراز عن الإضافة والوضع كما سيأتي. ثم هذه الكيفية تنقسم إلى ما يختصّ بالكمّ من جهة ما هو كمّ كالتربيع للسطح، والاستقامة للخطّ والفردية للعدد وكذا الزوجية. وأما الذي لا يختصّ بالكمّ فينقسم إلى المحسوس وغير المحسوس. أما المحسوس فهو الذي ينفعل عنه المخسوس أي يحدث فيها آثاراً منها، كاللون والطعوم والحرارة والبرودة وغير ذلك مما يؤثر في الحواسّ الخمس، فما يكون من جملة ذلك راسخاً يُسمّى كيفيات انفعالية كصفرة الذهب وحلاوة العسل. وما كان سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل يسمى انفعالاً. وأما غير المحسوس فينقسم إلى الاستعداد لأمرٍ آخر، وإلى كمالٍ لا يكون استعداداً لغيره. أما الاستعداد فالذي للمقاومة والانفعال يُسمّى قوة طبيعية كالمِصْحَاحية والصلابة وقوة المذكرة والمصارعة، وإن كان استعداداً لعسر الفعل وسهولة الانفعال سُمّي ضعفاً يعني نفي القوة كالمِمْراضية واللين. وفرق بين الصحّة وبين المِصْحَاحية، فإن المِصْحَاح[1] قد لا يكون صحيحاً والمِمْراض[2] قد يكون صحيحاً. وأما الكمالات التي لا يمكن أن تكون استعداداً لكمال آخر وتكون غير محسوسة بذاتها كالعلم والصحّة، فما كان منها سريع الزوال سُمّي حالات كغضب الحليم ومرض المِصْحَاح، وما كان ثابتاً سُمّي ملكة كالعلم والصحّة، أعني العلم الثابت بطول الممارسة دون علوم الشادي التي هي مُعرّضة للزوال، فإن العلم كيفية للنفس غير محسوسة.

القول في الإضافة

وهو المعنى الذي وجوده بالقياس إلى شيء آخر ليس له وجود غيره البتّة، كالأبوّة بالقياس إلى البُنوّة لا كالأب، فإن له وجوداً يخصّه كالإنسانية مثلاً، وتميّز هذا المعنى عن الكيف والكمّ لا خفاء به فهذا أصله. وأما أقسامه فإنه ينقسم بحسب سائر المقولات التي تعرض فيها الإضافة، فإنها تعرض للجواهر والأعراض، فإن عرضت للجوهر حدث منه الأب والابن والمولى والعبد ونظيرها، وإن عرضت في الكمّ حدث منه الصغير والكبير والقليل والكثير والنصف والضعف

(١) المِصْحَاحُ: صيغة مبالغة من صحَّ فلان: برئ جسده من العلل.
(٢) المِمْرَاضُ: صيغة مبالغة من مرض فلان مرضاً: فسدت صحته فضعف.

ونظيره، وإن عرضت في الكيفية كانت منه الملكة والحال والحسّ والمحسوس والعلم والمعلوم، وإن عرضت في الأين ظهر منه فوق وأسفل وقدّام وتحت ويمين وشمال، وإذا عرضت في المتى حصل منه السريع والبطيء والمتقدم والمتأخر، وكذلك باقي المقولات. وتنقسم بنحوٍ آخر من القسمة إلى ما يختلف فيه اسم المتضايفين: كالأب والابن والمولى والعبد، وإلى ما يتوافق فيهما الاسم: كالأخ مع الأخ والصديق والجار، وإلى ما يختلف بناء الاسم مع اتحاد ما منه الاشتقاق: كالمالك والمملوك والعالم والمعلوم والحاسّ والمحسوس.

ومهما لم يوجد المضاف من حيث هو مضاف سقطت الإضافة، فإن الأب إنسان، فهو باعتبار كونه إنساناً غير مضاف بل الدال على إضافته لفظ الأب. وأمارة اللفظ الدالّ على الإضافة التكافؤ من الجانبين، فإن الأب أب للابن، والابن ابن للأب. ولو قيل: الأب أب للإنسان، لم يمكن أن يقال: الإنسان إنسان للأب. وإذا قيل: السكان سكان لذي السكان، أمكنك أن تقول: وذو السكان هو ذو سكان بالسكان، مهما لم يكن لذي السكان وهو أحد المتضايفين اسماً خاصاً، كما تقول لليد يد لذي اليد، وذو اليد ذو يدٍ باليد. فلو قلنا: السكان سكان للزورق، لم ينلقب لأنه ليس لكلّ زورقٍ سكان، فيكون المضاف إليه غير مذكور فيه اللفظ الدالّ على الإضافة. وإذا قلت: اليد يد الإنسان، لم يمكن أن تقول: الإنسان إنسان لليد، بل ينبغي أن يقال: اليد لذي اليد حتى ينقلب بطريق التكافؤ. ومن شرائط هذا التكافؤ أن يراعى اتحاد جهة الإضافة، حتى أن يؤخذ جميعاً بالفعل أو جميعاً بالقوة، وإلّا ظنّ تقدم أحدهما على الآخر.

ومن خواص الإضافة أنه إذا عرف أحد المضافين محصّلاً به عرف الآخر أيضاً كذلك، فيكون وجود أحدهما مع وجود الآخر لا قبله ولا بعده، وربما يظنّ أن العلم والمعلوم ليسا متساويين بل المعلوم متقدّم على العلم، وليس كذلك بل العلم مثال للمعلوم بكونه معلوماً مع كون العلم في نفسه ومع كون الذات عالماً بلا ترتيب، إلّا أن يوجد المعلوم والمحسوس معلوماً ومحسوساً بالقوة لا بالفعل، فيكون متقدماً على العلم بالفعل، ولا يكون متقدماً على العلم بالقوة.

القول في الأين

والمراد به نسبة الجوهر إلى مكانه الذي هو فيه، كقولك في جواب أين زيد: إنه في السوق أو في الدار، ولسنا نعني به أن الأين البيت بل المفهوم من قولنا في البيت هو العَرَض له ولكلّ جسمٍ أين، ولكن بعضها بيِّن كما للإنسان واحد العالم،

وبعضها يعلم على تأويل كما لجملة العالم، فإنه له أين على تأويل، فكلّ جسم له أين خاص قريب وأينات مشتركة تشتمل عليه بعضها أصغر من بعض وأقرب إلى الأول، مثل زيد وهو في البيت، فإن أينه القريب مقعد الهواء المحيط به الملاقي لسطح بدنه ثم البلد ثم المعمور من الأرض، ولذلك يقال: هو في البيت وفي البلد وفي المعمور وفي الأرض وفي العالم. وأما أنواع الأين فمنها ما هو أين بذاته، ومنها ما هو أين مضاف، فالذي هو أين بذاته كقولنا: في الدار وفي السوق، وما هو أين بالإضافة فهو مثل فوق وأسفل ويمنة ويسرة وحول ووسط، وما بين وما يلي وعند ومع وعلى وما أشبه ذلك، ولكن لا يكون للجسم أين مضاف ما لم يكن له أين بذاته، فما كان فوق فلا بدّ وأن يكون له أين بذاته، إن كان معنى كونه فوق فوقية مكانية.

القول في متى

وهو نسبة الشيء إلى الزمان المحدود الذي يساوق[1] وجوده، وتنطبق نهاياته على نهاية وجوده أو زمان محدود يكون هذا الزمان جزءاً منه. وبالجملة فما يقال في جواب متى والزمان المحدود هو الذي حدّ بحسب بعده من الآن، إما في الماضي أو المستقبل وذلك إما باسم مشهور كقولك: أمس وأول من أمس وغداً والعام القابل وإلى مائة سنة، وإما بحادث معلوم البعد من الآن كقولك: على عهد الصحابة، ووقت الهجرة، والزمان المحدود إما أول وإما ثانٍ له؛ فزمانه الأول هو الذي يغلف وجوده وانطبق عليه غير منفصل عنه، وزمانه الثاني هو الزمان المحدود الأعظم الذي نهاية الأول جزء منه، مثل أن يكون الحرب في ستّ ساعات من يوم من شهر من سنة، فتلك الساعات الستّ هي الزمان الأول المطابق، واليوم والشهر والسنة أزمنة ثوان يضاف إليها باعتبار كون زمانه جزءاً منها فيقال: وقعت الحرب في السنة الفلانية ومساوقة الزمان لوجود الشيء غير تقدم الزمان له؛ فإنّا نعني بالمساوق المنطبق، وذلك قد يكون بنهايات الزمان الذي ينقسم والمقدار جواب للسائل عن ذلك بكم، كما يقال: كم عاش فلان؟ فيقال: مائة سنة؟ فالزمان مقدار، وإذا قيل: كم دامت الحرب؟ فيقال: سنة؛ فهذا مطابق لا مقدم، فقد يكون المطابق ممتداً ولكن ليس من شرطه الامتداد، ومن شرط الزمان المقدم الامتداد والانقسام.

---

(١) ساوقه: سايره وقارنه.

القول في الوضع[١]

وهو عبارة عن كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة بالانحراف والموازاة والجهات وأجزاء المكان، إن كان في مكان يقلّه كالقيام والقعود والاضطجاع[٢] والانبطاح[٣]، فإن هذا الاختلاف يرجع إلى تغاير نسبة الأعضاء إذ الساق يبعد من الفخذ في الانتصاب وفي القعود قد تضامًّا، وإذا مدّ رجليه مستلقياً فوضع أجزائه كوضعه إذا انتصب، ولكن بالإضافة إلى الجهة والمكان يختلف إذ كان الرأس في القيام فوق الساق وليس ذلك عند الاستلقاء، ومهما مشى الإنسان فالوضع لا يتغيّر عليه والمكان يتغير، فليس الوضع هو تبدّل المكان. والوضع قد يكون للجسم بالإضافة إلى ذاته كأجزاء الإنسان، فإنه لو لم يكن جسم غيره لكان وضع أجزائه معقولاً، وقد يكون بالإضافة إلى جسم آخر وذلك في أينه الذي يثبت له بالإضافة من فوق وتحت ويمين ووسط وغيرها. ولما كانت الأمكنة ضربين: ضرب بالذات وضرب بالإضافة، صار الوضع أيضاً ضربين، لكن لا يكون للشيء وضع بالإضافة ما لم يكن له وضع بذاته. ولما كان المكان الذي بذاته لا بالإضافة ضربين: ضرب هو للجسم أول خاص، وضرب هو ثانٍ ومشترك له ولغيره، صار له وضعه أحياناً بالقياس إلى مكانه الأول الخاصّ وأحياناً إلى مكانه الثاني المشترك له ولغيره وآفاقه، إذ لكلّ إنسان موضع من القطبين مثلاً ومن الآفاق، ولكلّ جزءٍ من السماء وضع من أجزاء الأرض في كلّ حالةٍ من الأحوال، وبحركته يبدل في الوضع فقط لا في المكان.

القول في العرض الذي يعبر عنه بله

وقد يُسمّى الجده. ولما مثّل هذا بالمُنتعل والمتسلّح والمُتطلّس فلا يتحصّل له معنًى سوى أنه نسبة الجسم إلى الجسم المنطبق على جميع بسيطه أو على بعضه، إذا كان المنطبق ينتقل بانتقال المحاط به المنطبق عليه، ثم منه ما هو طبيعي كالجلد للحيوان والخفّ للسلحفاة، ومنه ما هو إرادي كالقيمص للإنسان. وأما الماء في الإناء فليس من هذا القبيل، لأن الإناء لا ينتقل بانتقال الماء، بل هو بالعكس فلا تدخل تلك النسبة في هذه المقولات بل في مقولة الأين؛ واللّه أعلم.

---

(١) هذا من قول ابن سينا حول «الوضع». انظر كتاب الملل والنحل: ٢/ ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٢) الاضطجاع: وضع الإنسان جنبه على الأرض.

(٣) الانبطاح: استلقاء المرء على وجهه.

القول في أن يفعل

ومعناه نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه في غيره غير باقي الذات، بل لا يزال يتجدّد كالتسخين والتحديدوالقطع، فإن البرودة والسخونة والانقطاع الحاصلة بالثلج والنار والأشياء الحارة في غيرها لها نسبة إلى أسبابها، عند من اعتقد أسباباً في الوجود، فتلك النسبة من جانب السبب يعبر عنه بأن يفعل إذا قال يسخن ويبرد، ومعنى يسخن يفعل السخونة، ومعنى يبرد يفعل البرودة؛ فهذه النسبة هي التي عبّر عنها بهذه العبارات، وقد يعتقد معتقد أن تسمية ذلك فعلاً مجازاً إذ كان يرى الفعل مجازاً في كلّ من لا اختيار له، ولكن لا ينكر مع ذلك نسبة لأجلها يصدق قوله سخنته النار، فتلك النسبة جنس من الأعراض عبّر عنه بالفعل أو بغيره، فلا مضايقة في العبارات.

القول في الانفعال

وهو نسبة الجوهر المتغيّر إلى السبب المغيّر، فإن كلّ منفعل فعن فاعل، وكلّ مُتسخّن ومُتبرّد فعن مُسخّن ومُبرّد بحكم العادة المطّردة عند أهل الحقّ، وبحكم ضرورة الجِبلَّة عند المعتزلة والفلاسفة. والانفعال على الجملة تغيُّر، والتغيُّر قد يكون من كيفية إلى كيفية مثل تصيير الشعر من السواد إلى البياض، فإنه غيّره الكبر على التدريج وصيّره من السواد إلى البياض قليلاً قليلاً بالتدريج، ومثل تصيير الماء من البرودة إلى الحرارة، فإنه حين ما يتسخن الماء يحسر عنه البرودة قليلاً قليلاً، وتحدث فيه الحرارة قليلاً قليلاً على الاتصال إلّا أن ينقطع سلوكه، فيقف فهو في كلّ وقفة على حالة واحدة تفارق ما قبلها وما بعدها، فليست حالته مستقرة في وقت السلوك. وعلى الجملة لا فرق بين قولك ينفعل وبين قولك يتغيّر. وأنواع التغيّر كثيرة وهي أنواع الانفعال بعينه؛ فهذه هي الأجناس العالية للموجودات كلّها، وقد جرى الرسم بحصرها في هذه العشرة؛ فإن قيل: فهذا الحصر أخذ تقليداً من المتقدمين أو عليه برهان؟ قلنا: التقليد شأن العميان، ومقصود هذا الكتاب أن تتهذب به طرق البرهان، فكيف يقنع فيه بالتقليد بل هو ثابت بالبرهان ووجهه أن هذا الحصر فيه ثلاث دعاوى:

إحداها: أن هذه العشرة موجودة وهذا معلوم بمشاهدة العقل والحسّ كما فصلناه.

والآخرى: أنه ليس في الوجود شيء خارج عنها وعرف ذلك بل إن كلّ ما

أدركه العقل ليس يخلو من جوهر أو عَرَض، وكلّ جوهر ينطلق عليه عبارة أو يختلج به خاطر فممكن إدراجه تحت هذه الجملة، وأما أنه ليس بممكن أن يقتصر على تسعة فطريق معرفته أن تعرف تباين هذه الأقسام بما ذكرناه اختلافها، فيتمّ العلم بهذه الدعوى بهذه الجملة.

نعم لا يبعد أن يتشكّك ناظر في وجه مباينة قسم لقسم حتى يلتبس عليه وجه الفرق بين الإضافة المحضة وبين النسبة إلى المكان أو نسبة الانفعال، لأن هذه الأمور فيها أيضاً نسبة، ولكن فيها وراء النسبة شيء، ولكن إذا أمعن النظر ظهر له التباين كما لا يبعد أن يتشكك في عرض من الأعراض أنه من قبيل هذا القسم أو ذاك، كما يتشكّك ناظر في الفرق بين نسبة الجوهر إلى مكانه، وبين نسبته إلى جوهر بطريق المحاذاة، وذلك إنما يعرض من حيث يكون اسم صفة ويكون كونه في المكان من حيث هو مضاف، ولا يوجد له اسم يدلّ عليه من حيث تلك الصفة بغير إضافة حتى يتكلّف، فيوضع له اسم الأين ويوضع للوقوع في الزمان اسم متى، فمهما كان اسمه الدالّ عليه من حيث هو مضاف هو الذي جعل اسمه الدالّ عليه من حيث هو صفة اعترض هذا الشكّ، ويكون هذا تقصير من واضع الأسامي، وكذلك قد يعرض في هذا أن يكون اسم جنس يدلّ عليه من حيث هو مضاف، وأسماء أنواعه يدلّ من حيث هي صفات لا من حيث هي مضافة، فيظنّ أن الجنس إضافة ويتعجّب أن الجنس كيف يكون من مقولة المضاف، ويكون النوع من مقولة أخرى، وسببه ما ذكرنا. وإن تشكّك في التكاثف والتخلخل أنه من مقولة الكيفية أو من مقولة الوضع وانتشأ الشكّ من اشتراك الاسم ههنا، فإن التخلخل أن تتباعد أجزاء الجسم بعضها من بعض لتخلّلها أجسام غريبة من هذا أو غيره، والتكاثف معناه تقارب أجزائه بالتلبّد حتى ينعصر ما فيه من هواء فيسيل من خلله فتتقارب أجزاؤه وتتماسّ.

الفن الثاني

في انقسام الوجود بأعراضه الذاتية إلى أصنافه وأحواله

مثل كونه مبدأ وعلّة ومعلولاً، وانقسامه إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل وإلى القديم والحادث والقبل والبعد والمتقدم والمتأخر، والكلّي والجزئي والتامّ والناقص والواحد والكثير والواجب والممكن، فإن هذه العوارض تثبت للموجود من حيث هو موجود، لا من حيث إنه شيء آخر أخصّ منه ككونه جسماً أو عَرَضاً أو غيرهما.

القول في الانقسام إلى العلّة والمعلول، واتصاف الموجود بكونه مبدأ وعلّة

والمبدأ اسم لما يكون قد استتمّ وجوده في نفسه إما عن ذاته وإما عن غيره، ثم يحصل منه وجود شيء آخر يتقوم به، ويسمّى هذا علّة بالإضافة إلى ما هو مبدأ له، ثم لا يخلو إما أن يكون كالجزء من المعلول[1] مثل الخشب وصورة السرير للسرير أو لا يكون كالجزء، فالذي يكون كالجزء قد لا يجب عن وجوده وجود المعلول بالفعل، ويسمّى عنصراً وهو كالخشب للسرير، وقد يجب عن وجوده لا محالة وجود المعلول بالفعل وهو صورة السرير، ويسمّى العنصر علّة قابلية

(١) يقول ابن سينا: «المبدأ والعلّة يقال لكلّ ما يكون قد استتم له وجوده في نفسه، ثم حصل منه وجود شيء آخر وتقوّم به. ثم لا يخلو ذلك: إما أن يكون كالجزء لما هو معلول له، وهذا على وجهين: إما أن يكون جزءاً ليس يجب عن حصوله بالفعل أن يكون ما هو معلول له موجوداً بالفعل، وهذا هو العنصر، ومثاله: الخشب والسرير، فإنك تتوهم الخشب موجوداً ولا يلزم عن وجوده وحده أن يحصل السرير، بل المعلول موجود فيه بالقوة، وإما أن يكون جزءاً يجب عن حصوله بالفعل وجود المعلول له بالفعل، وهذا هو الصورة، ومثاله: الشكل والتأليف للسرير. وإن لم يكن كالجزء لما هو معلول له، فإما أن يكون مبايناً أو ملاقياً لذات المعلول». (الملل والنحل: ٢/ ٢٠٨ ـ ٢٠٩).

والصورة علّة صورية، والذي ليس كالجزء ينقسم إلى مباين للمعلول وإلى ملاق. والملاقي ينقسم إلى ما يكتسب صفة من المعلول فينعت به، وهو كالموضوع للعرض إذ يقال: الموضوع حارٌّ وبارد وأسود وأبيض، وإلى ما يكون بالعكس منه، وهو أن يكون المعلول يكتسب النعت من العلّة فينعت المعلول بالعلّة، وهو كصورة المائية للمادة المشتركة بين الماء والهواء عند الاستحالة. وقد يسمّى ذلك المشترك هيولى، ولا مشاحّة في إطلاق هذا الاسم وإبداله.

وأما المباين فينقسم إلى ما منه الوجود وليس الوجود لأجله، وهو العلّة الفاعلية كالنجّار للسرير، وإلى ما لأجله وجود المعلول وهو العلّة الغائية كالصُّلوح للجلوس للكرسي والسرير. والعلّة الأولى هي الغاية، فلولاها لما صار النجّار نجّاراً، وكونها علّة سابقة سائرالعلل إذ بها صارت العلل عللاً ووجودها متأخراً عن وجود الكلّ، وإنما المتقدم عِلّيتها، والعلّة أبداً أشرف من القابل لأن الفاعل مفيد والقابل مستفيد. ثم العلّة قد تكون بالذات وقد تكون بالعرض، وقد تكون بالقوة وقد تكون بالفعل، وقد تكون قريبة وقد تكون بعيدة، وقد سبقت أمثلتها.

القول في الانقسام
إلى ما هو بالقوة وإلى ما هو بالفعل

الموجود قد يقال: إنه بالفعل وقد يقال: إنه بالقوة، واسم القوة قد يطلق على معنى آخر فيلتبس بالقوة التي تقابل بالفعل، فليقدم بيانها إذ يقال قوة مبدأ التغيير إما في المنفعل وهو القوة الانفعالية، وإما في الفاعل وهو القوة الفعلية[١]. ويقال لما به يجوز من الشيء: فعل أو انفعال وما به يصير الشيء مقوماً للآخر، ولما به يصير الشيء متغيراً أو ثابتاً، فإن التغيّر لا يخلو من الضعف، وقوة المنفعل قد تكون محدودة متوجهة نحو شيءٍ واحدٍ معين، كقوة الماء على قبول الشكل دون حفظه، بخلاف الشمع الذي فيه قوة القبول والحفظ جميعاً. وقد يكون في الشيء قوة انفعالية بالإضافة إلى الضدّين، كقبول الشمع للتسخين والتبريد، وكذلك قوّة الفاعل تتوجه إلى شيءٍ واحدٍ متعين، كقوة النار على الإحراق فقط، وقد تتوجه نحو أشياء كثيرة كقوة المختارين على الأمور المختلفة، وقد يكون في الشيء لأمورٍ ولكن بعضها يتوسط البعض كقوة القطن على قبول صورة الغزل والثوبية،

(١) يقول ابن سينا: «أما القوة والفعل؛ فالقوة تقال لمبدأ التغيّر في آخر من حيث إنه آخر، وهو إما في المنفعل، وهي القوة الانفعالية، وإما في الفاعل، وهي القوة الفعلية». (الملل والنحل: ٢/ ٢١٠).

وقد يسهو الناظر في لفظ القوة ويلتبس عليه القوة بهذا المعنى بالقوة التي تذكر بإزاء الفعل، والفرق بينهما ظاهر من أوجه:

الأول: أن القوة التي بإزاء الفعل تنتهي مهما صار الشيء بالفعل، والقوة الأخرى تبقى موجودة في حالة كونها فاعلة.

الثاني: أن القوة الفاعلة لا يوصف بها إلّا المبدأ المحرّك، والقوة الثانية يوصف بها في الأكثر الأمر المنفعل.

الثالث: هو أن الفعل الذي بإزاء القوة الفاعلة معناه نسبة استحالة أو كون أو حركة إلى مبدأ لا ينفعل بها، والفعل الذي بإزاء القوة الأخرى يوصف بها كلّ شيء من قبيل الموجودات الحاصلة، وإن كان انفعالاً أو حالاً لا فعلاً ولا انفعالاً. فإن قيل: قولكم: إن الشيء بالقوة لا بالفعل يرجع حاصله إلى الاستعداد للشيء، وقبول المحلّ له وهذا مفهوم، وأما القوة الأخرى التي هي فاعلة كقوة النار على الإحراق كيف يعترف بها من يرى أن النار لا تحرق، وإنما اللّه تعالى يخلق الإحراق عند وقوع اللقاء بين القطن والنار مثلاً، بحكم إجراء اللّه تعالى العادة؟قلنا: غرضنا لما ذكرنا شرح معنى الاسم لا تحقيق وجود المُسمَّى، وقد نبّهنا على وجه تحقيق الحقّ فيه في كتاب «تهافت الفلاسفة»، والغرض أن لا يلتبس إحداهما بالأخرى إذا استعملهما معتقد ذلك.

القول في انقسام الموجود إلى القديم وإلى الحادث والقبل والبعد

أما القديم فهو اسم مشترك بين القديم بحسب الذات وبين القديم بحسب الزمان[1]، فالذي بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمان وجوده، وأما الذي بحسب الذات فهو الذي ليس لذاته مبدأ وعلّة هو به موجود، والمشهور الحقيقي هو

(١) يقول ابن سينا: «التقدم قد يقال بالطبع، وهو أن يُوجد الشيء، وليس الآخر بموجود، ولا يوجد الآخر إلّا وهو موجود كالواحد والاثنين. وقد يقال بالزمان، كتقدم الأب على الابن ويقال بالرتبة، وهو الأقرب إلى المبدأ الذي عين كالتقدم في الصف الأول أن يكون أقرب إلى الإمام. ويقال بالكمال والشرف كتقدم العالم على الجاهل. ويقال بالعلّية لأن للعلة استحقاقاً للوجود قبل المعلول. وهما بما هما ذاتان ليس يلزم فيهما خاصية التقدم والتأخر، ولا خاصية المعية، ولكن بما هما متضايفان وعلة ومعلول، وأن أحدهما لم يستفد الوجود من الآخر، والآخر استفاد الوجود منه، فلا محالة كان المفيد متقدماً، والمستفيد متأخراً بالذات». (الملل والنحل: ٢/ ٢١١).

الأول، والثاني كأنه مستعار من الأول، وكأنه مجاز، وهو من اصطلاح الفلاسفة، وبهذا الاشتراك يشترك الحادث أيضاً، فالحادث بحسب الزمان هو الذي لزمان وجوده ابتداء، وبحسب الذات هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة. والعالم عند الفلاسفة حادث بالمعنى الثاني قديم بالمعنى الأول، وصانع العالم قديم على التأويلين جميعاً، وتسميتهم العالم حادثاً بتأولهم مجاز محض، إذ المفهوم الكائن بعد أن لم يكن، والعالم عندهم ليس كائناً بعد أن لم يكن.

ومن تأويلاتهم قولهم: إن للعالم نسبة إلى طبيعة الوجود ونسبة إلى العدم، والوجود حاصل له لا من ذاته بل من غيره، وإذا قدرنا عدم ذلك الغير لكان له من ذاته العدم وما للشيء من ذاته قبل ما للشيء من غيره قبلية بالذات، فالعدم له قبل الوجود؛ فهذا هو التأويل وهو تكلّف من الكلام في إطلاق لفظ وليس ينكر عليهم تركهم لفظ الحادث حتى يتكلّفوا لأنفسهم وجهاً في إطلاق اللفظ، بل ينكر عليهم ترك اعتقاد محل الحدوث، وإن وجود العالم ليس مسبوقاً بعدم، وإذا لم يعتقد ذلك فالأسامي لا تغني ولا مشاحّة فيها، والعجب أنهم يقولون: إنا باعتقاد حدوث العالم أولى: فإنّا نقول: المعلول حادث في كلّ زمان، فوصف الحدوث له ثابت عندهم الدهر كلّه، وعندكم في حالة واحدة، وإن كان المفهوم من الحدوث ما ذكروه، فهو أحقّ به إلّا أن المفهوم من الحدوث ما ذكرناه، وقد نفوه وأطلقوا اللفظ على أمرٍ آخر يستمرّ في جميع الأزمنة، وطريق بطلانه ذكرناه في «تهافت الفلاسفة».

وأما القبل فإنه اسم مشترك في محاورات النظّار والجماهير، إذ قد يطلق وتراد القبلية بالطبع كما يقال الواحد قبل الاثنين، وذلك في كلّ شيء لا يمكن أن يوجد الآخر إلّا وهو موجود، ويوجد هو وليس الآخر بموجود، فما يمكن وجوده دون الآخر فهو قبل الآخر، وذلك الآخر، قد يقال له بعد وكأنه مستعار ومجاز، بل القبلية الظاهرة المشهورة هي القبلية الزمانية، وأمرها ظاهر، ويقال: قبل للتقدم في المرتبة كتقدم الجنس على النوع بالإضافة إلى الجنس الأعلى، وقد يكون بالنسبة إلى شيء مُعيّن كما يقال: الصف الأول قبل الصف الثاني، إذا صار المِحْراب هو المنسوب، ولو نسب إلى باب المسجد ربما كان الصف الأخير موصوفاً بالقبلية، وقد يقال: قبل بالشرف كما يقال محمد ﷺ قبل موسى، وقبل أبي بكر وعمر. وقد يقال: قبل للعلّة بالإضافة إلى المعلول مع أنهما في الزمان معاً وفي كونهما بالقوة أو بالفعل يتساويان، ولكن من حيث أن لأحدهما الوجود غير مستفاد من الآخر ووجود الآخر مستفادٌ منه، فهو متقدّم عليه، وإذا تأملت حال

المتقدم في جميع هذه المعاني رجع إلى أن المتقدم هو الذي له الوصف الذي للمتأخر بكلّ حال، وليس للمتأخر ذلك إلّا وهو موجود للمتقدم.

القول في انقسام الموجود إلى الكلّي والجزئي

اعلم أن الكلّي[1] اسم مشترك ينطلق على معنيين، هو بأحدهما موجود في الأعيان، وبالمعنى الثاني موجود في الأذهان لا في الأعيان. أما الأول فهو للشيء المأخوذ على الإطلاق من غير اعتبار ضمّ غيره إليه، واعتبار تجريده من غيره بل من غير التفاوت إلى أنه واحد، فإن الإنسان مثلاً معقول بأنه حقيقة ما وألزم شيء للإنسانية وأشدّه التصاقاً به كونه واحداً أو كثيراً، إذ لا يتصوّر إلّا كذلك، ولكن العقل قادر على أن يعتبر الإنسانية المطلقة من غير التفات إلى أنها واحدة أو أكثر، فإن الإنسان بما هو إنسان شيء وبما هو واحد أو أكثر، وذلك له بالقوة أم بالفعل، شيء آخر، فإن الإنسان إنسان فقط بلا شرط آخر البتّة، ثم العموم أو الخصوص شرط زائد على ما هو إنسان، والوحدة والكثرة كذلك، فإن من علم الإنسان فقد علم أمراً واحداً، ومن علم أن الإنسان المعلوم له وحدة فقد علم شيئين أحدهما الإنسان والآخر الوحدة. وكذلك إذا علم الكثرة، وكذا إذا علم الخصوص والعموم، فكلّ ذلك زائد على المعلوم، وليس ذلك إذا فرضت هذه الأحوال بالفعل فقط بل هو كذلك، وإن فرضت بالقوة فإنك تفرض بالقوة الإنسان المطلق من غير التفات إلى الوحدة والكثرة، وتفرض الوحدة والكثرة بعده فيكون في اعتبارك إنسانية وإضافة ما للإنسانية إلى الوحدة أو الكثرة، وفرض الوحدة والكثرة زائد على أصل الإنسانية.

نعم الكثرة والوحدة تلزم الإنسانية في الوجود لا محالة، وليس كلّ ما يلزم الشيء فهو له في ذاته، فنحن نعلم أن الإنسانية بما هي إنسانية واحدة أو كثيرة،

---

(١) يقول ابن سينا: «المعنى الكلي بما هو طبيعة ومعنى كالإنسان بما هو إنسان شيء، وبما هو واحد أو كثير ـ خاص أو عام ـ شيء آخر. بل هذه المعاني عوارض تلزمه لا من حيث هو إنسان، بل من حيث هو في الذهن أو في الخارج. وإذ قد عرفت ذلك فقد يقال كلّي للإنسانية بلا شرط، وهو بهذا الاعتبار موجود بالفعل في الأشياء، وهو محمول على كلّ واحد، لا على أنه واحد بالذات ولا على أنه كثير. وقد يقال كلّي للإنسانية بشرط أنها مقولة على كثيرين، وهو بهذا الاعتبار ليس موجوداً بالفعل في الأشياء. فبين ظاهر أن الإنسان إذا اكتنفته الأعراض المشخصة لم تكتنفه أعراض شخص آخر حتى يكون ذلك بعينه في شخص زيد وعمرو، فلا كلّي عام في الوجود، بل الكلّي العام بالفعل إنما هو في العقل، وهو الصورة التي في العقل كنقش واحد تنطبق عليه صورة وصورة». (الملل والنحل: ٢/ ٢١٢).

ففرق بين قولنا: إن الإنسانية لا توجد وله إحدى الحالتين، وبين قولنا: إحدى الحالتين له بما هو إنسانية. وليس نقيض قولنا: إن الإنسانية بما هي إنسانية واحدة إن الإنسانية بما هي إنسانية كثيرة، بل نقيضها أن الإنسانية ليست بما هي إنسانية واحدة، وإذا كان كذلك جاز أن توجد واحدة أو كثيرة، ولكن لا بما هي إنسانية، فالكلّي قد يراد به الإنسانية المطلقة الخالية عن اشتراط الوحدة أو الكثرة أو غير ذلك من لواحقها المنفكّة عن كلّ اعتبار، سوى الإنسانية بالنفي والإثبات جميعاً، وفرق بين قولنا: إنسانية بلا شرط آخر، وبين قولنا: إنسانية بشرط أن لا يكون معه غيره، لأن الأخير فيه زيادة اشتراط نفي، والأول نعني به الإطلاق الذي هو منقطع البتّة عما وراء الإنسانية نفياً كان أو إثباتاً، فالكلّي بهذا المعنى موجود في الأعيان فإن وجود الوحدة أو الكثرة أو غير ذلك من اللواحق مع الإنسان، وإن لم يكن بما هو إنسانية، إذ لا تخرج الإنسانية عنها في الوجود، فإن لكلّ موجود مع غيره لا في ذاته وجوداً يخصّه، وانضمام غيره إليه لا يوجب نفي وجوده من حيث ذاته، فالإنسانية عند الاعتبار موجودة بالفعل في آحاد الناس محمول على كلّ واحد، لا على أنه واحد بالذات ولا على أنه كثير، فإن ذلك ليس بما هو إنسانية.

والمعنى الثاني للكلّي هو الإنسانية مثلاً بشرط أنه مقولة بوجهٍ من الوجوه المقولية على كثيرين، وهذا غير موجود في الأعيان، إذ يستحيل وجود شيءٍ واحدٍ بعينه يكون محمولاً على كلّ واحدٍ من الآحاد في وقتٍ واحدٍ معين. وذلك لأن الإنسان الذي أكتنفته الأعراض المخصصة لشخص زيد لم تكتنفه أعراض عمرو، حتى تكون تلك الإنسانية بعينها موجودة في عمرو، يكون هو ذلك في العدد بعينه، وربما يكتنفهما أعراض متعاندة، ولكن هذا المعبر عنه موجود في الأذهان على معنى أنه إذا سبق إلى الحسّ شخص زيد، حدث في النفس أثر، وهو انطباع صورة الإنسانية فيه، وهو لا يعلم، وهذه الصورة المأخوذة من الإنسانية المجرّدة من غير التفات إلى العوارض المخصصة لو أضيفت إلى إنسانية عمرو لطابقته، على معنى أنه لو ظهر للحسّ فرس بعده يحدث في النفس أثر آخر، ولو ظهر عمرو ولم يتجدّد في النفس أثر بل سائر أشخاص الناس في ذلك مستوية، سواء الأشخاص الموجودة والتي يمكن وجودها، لأنه استوت نسبته إلى الكلّ فسمي كلّياً بهذا الاعتبار، إذ نسبته إلى كلّ واحدٍ واحدة، فلهذه الصورة نسبة إلى أحد الأشخاص، ولها نسبة إلى سائر الصور المرتسمة في النفس، فلما كانت نسبتها إلى أحد الأشخاص وغيرها واحدة كان مثال مطابقها كذلك، لهذا قيل: إنه كلّي، ونسبته إلى النفس وإلى سائر الصور في النفس نسبة شخصية، فإنه واحد من آحاد العلوم

المرتسمة في النفس؛ وهذا هو الذي أشكل على المتكلمين وعبروا عنه بالحال واختلفوا في إثباته ونفيه وقال قوم: ليس بموجود ولا معدوم، وأنكره قوم وأشكل عليهم الافتراق والاشتراك بين الأسماء، إذ السواد والبياض يشتركان في اللونية ويفترقان في شيء فكيف يكون ما فيه الافتراق وما فيه الاشتراك واحداً؟ ومنشأ ذلك سوء فهم بعضهم عن اعتقاد شيء له وجود في النفس لا وجود له من خارج، إذا ثبت في النفس صورة كلّية، وليس في الوجود كونها كلّية بهذا الاعتبار بل هو ثابت في الأعيان بالاعتبار الأول، ومعنى كليتها التماثل دون الاتحاد في الإنسانية الموجودة لزيد والإنسانية الموجودة لعمرو في كونها إنسانية بالعدد.

وأما مثاله في النفس العاقل للإنسانية فمطابق له ولإنسانية زيد وعمرو مطابقة واحدة، والصورة في نفسها واحدة ومع وحدتها مطابقة للكثرة، كأنها بالإضافة إليه أيضاً واحدة، أعني تلك الكثرة؛ فهذا تحقيق معنى الكلّي، وهو من أغمض ما يدرك وأهم ما يطلب إذ جميع المعقولات فرع لتحقيق هذه المعاني فلا بد من تبيينها.

وأما التامّ والناقص فليس المراد بهما الجزئي والكلّي، بل التامّ يراد به الذي يوجد له جميع ما من شأنه أن يوجد له، وليس مما يمكن أن يوجد له إلّا وهو موجود له إما في كمال الوجود وإما في القوة الفعلية، وإما في القوة الانفعالية وإما في الكمية. والناقص ما يقابل التامّ الكامل.

القول في الانقسام إلى الواحد والكثير ولواحقهما[1]:

اعلم أن الواحد اسم للشيء الذي لا يقبل القسمة من الجهة التي قيل له إنه واحد، ولكن الجهات التي يمتنع بسببها الانقسام وتثبت الوحدة بالإضافة إليها

(١) يقول ابن سينا: «الواحد يقال لما هو غير منقسم من الجهة التي قيل له منها إنه واحد. ومنه ما لا ينقسم في الجنس. ومنه ما لا ينقسم في النوع، ومنه ما لا ينقسم بالعرض العام كالغراب والفأر في السواد. ومنه ما لا ينقسم بالمناسبة كنسبة العقل إلى النفس. ومنه ما لا ينقسم في العدد، ومنه ما لا ينقسم في الحدّ. والواحد بالعدد إما أن يكون فيه كثرة بالفعل، فيكون واحداً بالتركيب والاجتماع. وإما أن لا يكون، ولكن فيه كثرة بالقوة، فيكون واحداً بالاتصال؛ وإن لم يكن فيه ذلك فهو الواحد بالعدد على الإطلاق.

وأما لواحق الواحد: فالمشابهة، وهي اتحاد الكيفية، والمساواة، وهي اتحاد في الكمية، والمجانسة: اتحاد في الجنس، والمشاكلة: اتحاد في النوع، والموازاة: اتحاد في وضع الأجزاء، والمطابقة: اتحاد في الأطراف، والهو هو: حال بين اثنين جعلا اثنين في الوضع يصير بها بينهما اتحاد بنوعٍ ما، ويقابل كل واحد منها من باب الكثير مقابل». (الملل والنحل: ٢١٢ ـ ٢١٣).

كثيرة. فمنها ما لا ينقسم في الجنس فيكون واحداً في الجنس كقولنا: الفرس والإنسان واحد في الحيوانية، إذ لا اختلاف بينهما إلّا في العدد وفي النوع والعوارض. أما الحيوانية فليس بينهما فيها اختلاف وانقسام. ومنها ما لا ينقسم في النوع كقولك: الجاهل والعالم واحد بالنوع أي بالإنسانية. ومنها ما لا ينقسم بالعرض العام كقولنا: الغراب والفأر واحد في السواد. ومنها ما لا ينقسم بالمناسبة كقولنا: نسبة الملك إلى المدينة ونسبة العقل إلى النفس واحدة.

ومنها ما لا ينقسم في الموضوع كقولنا: النامي والذابل واحد في الموضوع، وكذلك تجتمع رائحة التفاح وطعمه ولونه في موضوع واحد فيقال: هذه الأشياء واحدة أي في الموضوع لا بكلّ وجه. ومنها ما لا ينقسم معناه في العدد أو ينقسم إلى أعداد مشتركة في شيء كالرأس، فإنه واحد من الشخص أي ينقسم إلى أجزاء يكون لها معنى الرأس. ومنها ما لا ينقسم بالحدّ أي لا توجد حقيقته لغيره وليس له نظير في كمال ذاته، كما يقال الشمس واحد وأحقّ الأشياء باسم الواحد واحد بالعدد. ثم ينقسم إلى ما فيه كثرة بالفعل ويكون واحداً بالتركيب والاجتماع كالبيت الواحد مثلاً، وإلى ما لا كثرة فيه بالفعل ولكن فيه كثرة بالقوة لا بالفعل كالجسم من حيث هو جسم أي ذو صورة جسمية اتصالية، وإلى ما لا كثرة فيه لا بالفعل ولا بالقوة وهو كلّ جوهر واحد ليس بجسم عند الفلاسفة، وذات الأول الحقّ كذلك بالاتفاق، ويثبت هذا للجوهر الواحد الفرد المتحيّز عند المتكلمين فإنه لا ينقسم لا بالقوة ولا بالفعل، وهو واحد بالعدد. والذي يقبل القسمة لا بالقوة ولا بالفعل هو الأحق باسم الواحد، فالمعنى المفهوم من الكثرة على مقابلة الوحدة في كلّ رتبة، والكثير على الإطلاق على مقابلة الواحد على الإطلاق، وهو ما يوجد فيه واحد وليس واحداً من جهة ما هو فيه، أي يوجد فيه واحد ليس هو وحدة فيه، وهو الذي يجاب عنه بالحساب. وقد يكون الكثير كثيراً بالإضافة والاتحاد في الكيفية يُسمّى مشابهة، وفي الكمية يُسمّى مساواة، وفي الجنس يُسمّى مجانسة، وفي النوع يُسمّى مشاكلة، والاتحاد في الأطراف يُسمّى مطابقة، فيخرج من هذا بيان معنى الواحد بالجنس والواحد بالنوع، والواحد بالعدد والواحد بالعرض والواحد بالمساواة، فجملة النسب للواحد هي التشابه والمساواة والمطابقة والمجانسة والمشاكلة، وأنواع الكثير مقابلات لذلك.

القول في انقسام الوجود إلى الممكن والواجب

اعلم أن الممكن اسم مشترك يطلق على معان:

الأول: وهو الاصطلاح العامي التعبير به عمّا ليس بممتنع الوجود، وعلى هذا يدخل الواجب الوجود فيه، ويكون الأول الحقّ ممكن الوجود، أي ليس

محال الوجود، وتكون الأشياء بهذا الاعتبار قسمين: ممتنع وممكن أي ممتنع وما ليس بممتنع، ويدخل فيه الجائز والواجب.

الثاني: الوضع الخاصّي وهو أن يراد به سلب الضرورة في الوجود والعدم جميعاً، وهو الذي لا استحالة في وجوده ولا في عدمه، وخرج الواجب عنه، ويكون المذكور بهذا الاعتبار ثلاثة: ممتنع وجوده أي ضروري عدمه، وواجب وجوده أي ضروري وجوده، وشيء لا ضروري في وجوده ولا في عدمه، بل نسبته إليهما واحدة، وهو المراد بالممكن.

الثالث: أن يعبر عن ممكن لا ضرورة في وجوده بحال من الأحوال وهو أخصّ من الذي سبق وذلك كالكتابة للإنسان لا كالتغيير للمتحرّك، فإنه ضروري في حال كونه متحركاً، ولا كالكسوف للقمر فإنه ضروري عند توسّط الأرض بينه وبين الشمس، فيصير الأعداد على هذا الوضع أربعة: واجب وممكن وموجود له ضرورة وموجود لا ضرورة له البتّة.

الرابع: أن يخصّص الشيء المعدوم في الحال الذي لا يستحيل وجوده في الاستقبال فيقال له: ممكن أي له الوجود بالقوة لا بالفعل، وعلى هذا لا يقال: العالم في حال وجوده ممكن بل يقال كان قبل الوجود ممكناً. وأما الواجب الوجود[1] فهو الذي متى فرض معدوماً غير موجود لزم منه محال، ثم الواجب وجوده ينقسم إلى ما هو واجب لذاته وإلى ما هو واجب لغيره لا لذاته. أما الواجب لذاته فهو الذي فرض عدمه محال لذاته لا بفرض شيء آخر صار به محالاً فرض عدمه، فالعالم واجب الوجود مهما فرضنا المشيئة الأزلية متعلّقة بوجوده، ولكن صار الوجوب له من المشيئة لا من ذاته، والوجوب للّه من ذاته لا من غيره. وعلى الجملة كلّ ما حصل وجوبه بوجوده واجب بسبب وجود سببه لا محالة، وإنه ما دام ممكن الوجود لا يترجّح وجوده على عدمه، ولما تساوى الوجود والعدم بقي في العدم غير موجود، فقد صحّ وجوده لوجوب وجوده لمصادفة علّته كمال ما به صار علّة لوجوده.

---

(١) قال ابن سينا في الواجب والممكن: «واجب الوجود معناه: ضروري الوجود، وممكن الوجود معناه: أنه ليس له ضرورة، لا في وجوده، ولا في عدمه. ثم إن واجب الوجود قد يكون بذاته، وقد لا يكون بذاته. والقسم الأول هو الذي وجوده لذاته لا لشيءٍ آخر. والثاني: هو الذي وجوده لشيء آخر، أيّ شيءٍ كان، ولوضع ذلك الشيء صار واجب الوجود، مثل الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها، ولكن عند وضع اثنين واثنين. ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً». (الملل والنحل: ٢/ ٢١٣).

ومن هذا تتّضح أمور كثيرة:

أحدها: أنه يستحيل فرض شيء هو واجب الوجود بذاته وبغيره جميعاً، فإنه إن رفع غيره ذلك أو لم يعتبر وجوده لم يخل إما أن لا يبقى وجوب وجوده فلا يكون واجباً لذاته، أو يكون واجب الوجود بذاته ويبقى وجوبه فلا يكون وجوب وجوده بغيره، ويكون ذلك الغير فضلة.

الثاني: أن كلّ ما هو واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته، لأنه إما أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود أو واجب الوجود أو ممتنع الوجود، والقسمان الأخيران باطلان إذ لو كان ممتنع الوجود بذاته لما تصور له وجود بغيره، ولو كان واجب الوجود بذاته لما كان واجب الوجود بغيره لما سبق، فثبت أنه ممكن الوجود بذاته. والحاصل أن كلّ ممكن بذاته فهو واجب بغيره، فالممكن إن اعتبرت علّته وقدر وجودها كان واجب الوجود، وإن قدر عدم علّته كان ممتنع الوجود، وإن لم يلتفت إلى علّته لا باعتبار العدم ولا باعتبار الوجود كان له في ذاته المعنى الثالث، وهو الإمكان، فإذن كلّ ممكن فهو ممتنع وواجب، أي ممتنع عند تقدير عدم العلّة، فيكون ممتنعاً بغيره لا لذاته أو ممكناً من حيث ذاته إذا لم تعتبر معه علّته نفياً وإثباتاً، وليس الجمع بين هذه الأمور متناقضاً، بل نزيد عليه فنقول: الممتنع أيضاً منقسم إلى ممتنع لذاته وإلى ممتنع لغيره، فاجتماع السواد والبياض ممتنع لذاته، وكون السلب والإثبات في شيء واحد صادقاً ممتنعاً لذاته، وفرض القيامة اليوم، وقد علم اللّه تعالى أنه لا يقيمها اليوم مستحيل، ولكن لا لذاته كاستحالة الجمع بين البياض والسواد، ولكن لسبق علم اللّه بأنه لا يكون واستحالة كون العلم جهلاً، فكان امتناعه لغيره لا لذاته.

الثالث: أنه لا يجوز أن يكون شيئان كلّ واحد منهما واجب الوجود لصاحبه، لأن ما يجب لغيره فله علّة أقدم منه تقدماً بالذات لا بالزمان، ويستحيل أن يكون المتقدم بالذات متأخراً بالذات، وهو من حيث إنه علّة يجب أن يتقدم بالذات، وهو من حيث إنه معلول يجب أن يتأخر، وذلك محال إذ يلزم منه أن يكون الشيء قبل ما هو قبله بالذات.

الرابع: أن واجب الوجود بذاته لا بدّ أن يكون واجب الوجود من جميع جهاته، حتى لا يكون محلّاً للحوادث ولا متغيراً، فلا يكون له إرادة منتظرة ولا علم منتظر، ولا صفة من الصفات منتظرة عن وجوده، بل كلّ ما يمكن أن يكون له فيجب أن يكون حاضراً بذاته، متأخراً عن ذاته لازماً يمكن أن يكون له ولا يكون له، فإنما يكون حيث يكون لعلّة وتنتفي، وحيث ينتفي بعدم تلك العلّة فيكون

وجوده في حالتي عدم تلك الصفة ووجودها متعلقاً بأمر خارج منه، إما نفي وإما إثبات حتى يستحيل خلوه عنه، فلا يكون واجب الوجود بذاته بل يستحيل ذاته إلّا مع نفي تلك الصفة أو وجودها. ويشترط بحالة الوجود وجود العلّة، وبحال العدم إما عدم تلك العلّة أو وجود علة معدومة، فلا تخلو ذاتها عن اشتراط شيء غير ذاتها لتصوّر ذلك بباقي ما فسرنا به واجب الوجود.

هذا ما أردنا أن نذكر من أحكام الوجود وأقسامه، ولنقبض عنان البيان عند هذا فإنه خوض في التفصيل، وليس وضع هذا الكتاب لبيان تفاصيل الأمور بل لبيان طريق تعرّف حقائق الأمور، وتمهيد قانون النظر وتثقيف معيار العلم ليميز بينه وبين الخيال والظنّ القريبين منه.

وإذا كانت السعادة في الدنيا والآخرة لا تُنال إلّا بالعلم والعمل، وكان يشتبه العلم الحقيقي بما لا حقيقة له، وافتقر بسببه إلى معيار فكذلك يشتبه العمل الصالح النافع في الآخرة بغيره، فيفتقر إلى ميزان تدرك به حقيقته.

فَلنصنِّف كتاباً في ميزان العمل كما صنفناه في معيار العلم، ولنفرد ذلك الكتاب بنفسه ليتجرّد له من لا رغبة له في هذا الكتاب، واللّه يوفق متأمل الكتابين للنظر إليهما بعين العقل لا بعين التقليد، إنه ولي التأييد والتسديد. آمين.

فهارس الكتاب

- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس الأحاديث النبوية
- فهرس الأشعار
- فهرس الأعلام
- فهرس المصادر والمراجع
- فهرس المحتويات

فهرس المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم**.
- **الأخلاق عند الغزالي**: د. زكي مبارك. المكتبة العصرية ـ صيدا ـ بيروت.
- **الأدب المفرد**: البخاري. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٩٨٩م.
- **آراء أهل المدينة الفاضلة**: أبو نصر الفارابي. تقديم وشرح د. علي بو ملحم. دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.
- **الأعلام**: خير الدين الزركلي. دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، ١٩٨٥م.
- **الأغاني**: أبو الفرج الأصفهاني. تحقيق لجنة من الأدباء. دار الثقافة، بيروت، والدار التونسية للنشر، ١٩٨٣م.
- **إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون**: إسماعيل البغدادي. دار الفكر، ١٩٨٢م.
- **البداية والنهاية**: ابن كثير الدمشقي. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١. ١٩٨٥م.
- **تاريخ آداب اللغة العربية**: جرجي زيدان. مكتبة الحياة، بيروت، لاتا.
- **تاريخ بغداد**: الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي). دار الكتاب العربي، بيروت، لاتا.
- **تهافت التهافت**: ابن رشد الأندلسي. تقديم وشرح د. صلاح الدين الهواري. المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
- **تهافت الفلاسفة**: الإمام الغزالي. تقديم وشرح د. صلاح الدين الهواري. المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
- **خزانة الأدب**: عبد القادر البغدادي. دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م.
- **دائرة المعارف الإسلامية**: بطرس البستاني. دار المعرفة، بيروت.
- **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**: ابن حجر العسقلاني. دار الجيل، بيروت، لاتا.

ـ **ديوان امرئ القيس بن حجر الكندي**: تقديم وشرح د. صلاح الدين الهواري. دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.

ـ **ديوان زهير بن أبي سلمى**: دار صادر، بيروت، لاتا.

ـ **ديوان المتنبي (أحمد بن الحسين الجعفي): شرح ناصيف اليازجي. دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.**

ـ **سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه**: : عبدالكريم عثمان. تقديم أحمد فؤاد الأهواني، دار الفكر، دمشق.

ـ **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**: ابن العماد الحنبلي. دار الآفاق الجديدة، بيروت، لاتا.

ـ **صحيح البخاري**: الإمام محمد بن إسماعيل البخاري. تحقيق محمد زهر بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.

ـ **صحيح مسلم**: الإمام مسلم النيسابوري. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

ـ **طبقات الشعراء**: محمد بن سلام. شرح محمد شاكر. مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٧٤م.

ـ **علم العروض والقافية**: د. عبدالعزيز عتيق. دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٤م.

ـ **الفرق بين الفرق**: عبد القاهر البغدادي. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. دار المعرفة، بيروت، لاتا.

ـ **فقه السنة**: السيد سابق. دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٤م.

ـ **الفكر العربي في عصر النهضة**: ألبرت حوراني. دار النهار للنشر، بيروت، ط٣، ١٩٧٧م.

ـ **فوات الوفيات**: ابن شاكر الكتبي. تحقيق د. إحسان عباس. دار صادر، بيروت.

ـ **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**: إسماعيل بن محمد الجراحي العجلوني. دار إحياء التراث العربي، بيروت، لاتا.

ـ **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**: حاجي خليفة. دار الفكر، ١٩٨٢م.

ـ **لباب الآداب**: أبو منصور الثعالبي. تقديم وشرح د. صلاح الدين الهواري. المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، ط١، ٢٠٠٣م.

ـ **لسان العرب**: ابن منظور المصري. جروس برس، طرابلس ـ لبنان، لاتا.

ـ **معجم البلدان**: ياقوت الحموي. دار صادر، بيروت، ١٩٨٤م.

ـ **معجم المؤلفين**: عمر رضا كحالة. دار إحياء التراث العربي، بيروت، لاتا.

ـ **معيد النعم ومبيد النقم**: بهاء الدين السبكي: تقديم وشرح د. صلاح الدين الهواري. المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.

ـ **الملل والنحل**: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني. تقديم وشرح د. صلاح الدين الهواري. دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

ـ **المنهل الصافي**: يوسف بن تغري بردي. تحقيق محمد محمد أمين. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤م.

ـ **ميزان العمل**: الإمام الغزالي. تقديم وشرح د. علي بو ملحم. دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.

ـ **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**: شمس الدين بن خلكان. تحقيق د. إحسان عباس. دار الثقافة، بيروت، لاتا.

ـ **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**: أبو منصور الثعالبي. تحقيق د. مفيد قميحة. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.

فهرس المحتويات

مقدمة ٥
ترجمة المؤلف ٨
حياته ٨
آثاره ٩
منزلته وآراء النقَّاد والمؤرخين فيه ١٢
أغراض الكتاب ١٧
موضوع علم المنطق ٢٤
كتاب مقدمات القياس ٢٥
الفن الأول: في الألفاظ ٢٧
الفن الثاني: مفردات المعاني الموجودة ونسبة بعضها إلى بعض ٣٧
المحسوس والمعقول ٣٧
الخاص والعام ٣٩
العيني واللَّاعيني ٣٩
الذاتي والعَرَضي ٤٠
الكلّيات الخمسة ٤٢
الماهيّة ٤٤
التعريف بالكليّات الخمسة ٤٧
الفن الثالث: في تركيب المعاني المفردة، أو القضايا ٤٩
القضية الحملية والقضية الشرطية المتصلة، والقضية الشرطية المنفصلة ٥٠
القضية السالبة والقضية الموجبة ٥٢
القضية غير المحصلة أو المعدولة ٥٢
القضيّة الكليّة والقضيّة الجزئيّة ٥٤

كتاب القياس

النظر الأول: في صورة القياس ٦١

الصنف الأول: القياس الحملي ٦١
الصنف الثاني: القياس الشرطي المتصل ٧٠
الصنف الثالث: القياس الشرطي المنفصل ٧١
الصنف الرابع: في قياس الخلف ٧٢
الصنف الخامس: الاستقراء ٧٣
الصنف السادس: التمثيل ٧٦
الصنف السابع: في الأقيسة المركبة والناقصة ٨٤
النظر الثاني: في مادة القياس ٨٧
أنواع القياس ٨٨
القسم الأول: المقدمات اليقينية ٩٠
القسم الثاني: المقدمات التي ليست يقينية ولا تصلح للبراهين ٩٣
اختلاف العقليات والفقهيات ٩٩
النظر الثالث: في المغلطات في القياس وفيه فصول ١٠٣
أسباب الغلط ١٠٣
السفسطة ١٠٩
النظر الرابع: في لواحق القياس وهي فصول متفرقة بمعرفتها تتم معرفة البراهين . ١٢١
فصل في الفرق بين قياس العلة وقياس الدلالة ١٢١
فصل في بيان اليقين ١٢٢
فصل في أمهات المطالب ١٢٤
فصل في بيان معنى الذاتي والأولي ١٢٥
فصل فيما يلتئم به أمر البراهين ١٢٥
فصل في حل شبهة في القياس الدوري ١٢٧
فصل فيما يقوم فيه البرهان الحقيقي ١٢٧
فصل في أقسام العلّة ١٢٩
أسماء العلل الأربع في لغة الفقهاء ١٣١

كتاب الحد

الفن الأول: في قوانين الحدود وفيه فصول ١٣٥
الفصل الأول: في بيان الحاجة إلى الحدّ ١٣٥
الفصل الثاني: في مادة الحدّ وصورته ١٣٦

الفصل الثالث: في ترتيب طلب الحدّ ١٣٨
الفصل الرابع: في أقسام الحدّ ١٣٩
الفصل الخامس: في أن الحدّ لا ينال بالبرهان ١٤٠
الفصل السادس: مثارات الغلط في الحدود ١٤٢
الفصل السابع: في صعوبة الحدّ ١٤٣
الفن الثاني: في الحدود المفصلة ١٤٥
في الإلهيات ١٤٦
في الطبيعيات ١٥٢
في الرياضيات ١٦٠

كتاب أقسام الوجود وأحكامه

الفن الأول: في أقسام الوجود ١٦٣
القول في الجوهر ١٦٣
القول في الكَمّ ١٦٥
القول في الكيفية ١٦٦
القول في الإضافة ١٦٧
القول في الأين ١٦٨
القول في متى ١٦٩
القول في الوضع ١٧٠
القول في العرض الذي يعبر عنه بله ١٧٠
القول في أن يفعل ١٧١
القول في الانفعال ١٧١
الفن الثاني: في انقسام الوجود بأعراضه الذاتية إلى أصنافه وأحواله ١٧٣
القول في الانقسام إلى العلّة والمعلول، واتصاف الموجود بكونه مبدأ وعلّة .. ١٧٣
القول في الانقسام إلى ما هو بالقوة وإلى ما هو بالفعل ١٧٤
القول في انقسام الموجود إلى القديم وإلى الحادث والقبل والبعد ١٧٥
القول في انقسام الموجود إلى الكلّي والجزئي ١٧٧
القول في الانقسام إلى الواحد والكثير ولواحقهما ١٧٩
القول في انقسام الوجود إلى الممكن والواجب ١٨٠
ـ فهرس الآيات القرآنية ١٨٧

- فهرس الأحاديث النبوية ١٨٩
- فهرس الأشعار ١٩٠
- فهرس الأعلام ١٩١
- فهرس المصادر والمراجع ١٩٢
فهرس المحتويات ١٩٥